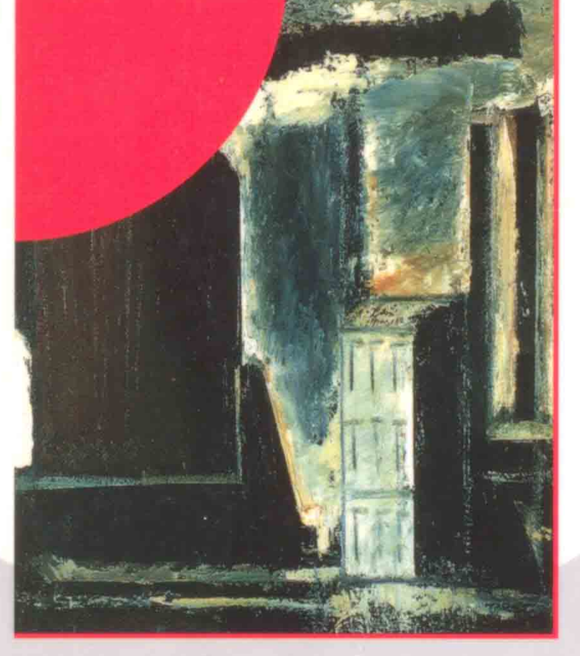
سلسلة كتاب نصوص معاصرة

المدرسة التفكيكية
وجدل المعرفة الدينيّة

الشيخ محمد رضا الحكيمي | الشيخ جواد آملي | الشيخ علي ملكي الميانجي
السيد جعفر سيدان | الشيخ رضا أستاذي
السيد حسن إسلامي | الشيخ سعيد رحيميان



دار الهادي


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «نصوص معاصرة» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**المدرسة التفكيكية**» أوّل محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

مدخل

المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج

المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج

هل تثور إيران المتصوفة على الحكمة المتعالية والعرفان الشهودي؟!

حيدر حب الله

سؤال المنهج أهمّ أسئلة الثقافة الدينية اليوم، وأصعبها، وأشقّها على الباحث الحصيف، سؤال يتخطّى الغرق في جزئيات الموضوعات، ويتجاوز إطار الجدل العقيم، ويحكم برؤاه على المعطيات المعرفية عمومها، تبعاً لدرجته وحساسيته.

والمدرسة التفكيكية جواب ـ من الأجوبة ـ عن سؤال المنهج، آمن به قوم، ورفضه قوم آخرون، لكن أهمية الجواب التفكيكي المعاصر في الوسط الشيعي تفوق غيره، لأسباب نأتي على ذكر بعضها.

١ ـ ما هي المدرسة التفكيكية؟ وماذا تعني؟ بالتأكيد لا يراد بهذا المصطلح هنا المدرسة التفكيكيّة المعروفة في الغرب، بل المراد مدرسة أخرى، عرفها الشرق الإسلامي المعاصر، وهذا المصطلح وُضِع لاتجاه حديث ومعاصر عرفه المناخ الشيعي الإيراني بالخصوص.

ظهر هذا الاتجاه منذ بدايات القرن الرابع عشر الهجري، مع شخصيات عديدة من شرق إيران (خراسان) وغربها (قزوين و..)، من أمثال السيد موسى الزرآبادي، والشيخ مجتبى القزويني، والأهم: الشيخ الميرزا محمد مهدي الإصفهاني، وقد تتالت أجيال التفكيكيّين حتى وصلت إلى عصرنا الحاضر، حيث يتزعّم حركتهم اليوم الأستاذ محمد رضا الحكيمي المعاصر، صاحب كتاب «الحياة» المعروف.

وقد كانت انطلاقة الحركة الجديدة للتفكيكيين من غرب إيران ووسطها، لكن هجرة محمد مهدي الإصفهاني إلى بلاد خراسان ـ حيث مرقد الرضا عليه السلام ـ حوّل

مركز التفكيك إلى ناحية الشرق، وتعتبر مدينة مشهد اليوم عاصمة الاتجاه التفكيكي، ومركز إشعاعه الأوّل، حيث ترك التفكيكيون بصماتهم على حوزاتها العلمية، ومعاهدها الدينية و..

٢ ـ تقوم فكرة التفكيك على ضرورة فصل المناهج فصلاً تاماً تقريباً، واعتبار الخلط المنهجي في الدرس الديني أكبر خطأ تاريخي وقع فيه المسلمون، ويعني التفكيكيون بفصل المناهج، فصلَ المنهج الفلسفي عن المنهج الديني القائم على فهم نصوص الوحي من جهة، وفصل المنهج الديني المذكور عن المنهج العرفاني الكشفي الصوفي القائم على شهود القلب من جهة أخرى، فلا يمكن فهم الدين من العقل الفلسفي، كما لا يمكن بلوغه من قلوب الإشراقيين الشهوديين.

إنّ هذا الفصل أحرج المدرسة التفكيكية، ذلك أنّه سمح لخصومها المحدّثين بتصويرها حركةً أخبارية، سلفية، ظاهرية، متزمّتة، وهو ما أنكرته المدرسة التفكيكية بقوّة وشدّة.

ولكي تعيد رسم تصوّراتها لمصادر المعرفة الدينية، وفقاً للتفكيك المشار إليه، عمدت الحركة التفكيكية إلى دراسة العقل وحجيّته، معتبرةً أنّ العقل العملي أساس لا ينبغي الحياد عنه، وبهذا تلاقت المدرسة التفكيكية بقوّة ـ هذه المرّة ـ مع الاتجاه الكانطي في الثقافة العالمية، دون أن تنكر دور العقل النظري، بل أبقت عليه في حدود البديهيات، غير أنّها لم تسمح للقسم النظري الموغل في النظرية منه بالدخول إلى ساحة الدين، وإن قبلت به حَكَماً في مجالات الفكر، والعلم، والثقافة الأخرى، مثل الطب، والرياضيات، والنجوم و.. ومعنى ذلك، شرعيةً مطلقةً للعقل العملي، وأخرى مطلقة للعقل النظري خارج حدود النطاق الديني، والاعتراف به أيضاً في حدود البديهيات حتى داخل الدين.

وهذا ما حصل أيضاً مع تيار الكشف والشهود، فلم ينكر التفكيكّيون الكشف والشهود بقدر ما أرادوا إنكار مساهمته الموغلة في تفسير النصّ الديني.

٣ ـ لكنّ القضية لم تمضِ بهذه البساطة، فالمجتمع الشيعي الإيراني أرض

خصبة دائماً لجهود فلسفية كبرى، وأنشطة في التصوّف تكاد لا تضاهى، وما زالت إيران إلى اليوم ساحة حراك غاصّة بمختلف أشكال الفعل الفلسفي في الدين، وأنماط النشاط الصوفي والعرفاني، حتى كاد هذا الوضع، بل صار، جزءاً من الثقافة العامّة، ولهذا وجدنا أن الحركة الإصلاحية الدينية الإيرانية منذ بدايات القرن العشرين، كانت ـ وما تزال ـ تعتبر التصوف والمتصوّفة، وكذلك الفلاسفة والحكماء، خطاً أحمر لا يجوز تجاوزه، يؤكّد ذلك أبرز رجالات النقد الديني المعاصرين من أمثال: عبدالكريم سروش، ومصطفى ملكيان، ومحمد مجتهد شبستري...

إذن، فالخطوة التفكيكية كانت ـ وهنا حساسيتها ـ مواجَهةً ضروساً مع ثقافة مجتمع بأكمله، اعتاد على فهم الدين من خلال الفلسفة (التي لا يسمح التفكيكيون بمرادفتها للعقل)، والتصوّف (الذي لا يسمح التفكيكيون بمرادفته للأخلاق وأسس العقل العملي).

٤ ـ ومعنى ثقافة فهم الدين فهماً فلسفياً وعرفانياً ازدهار حركة التأويل، تلك الحركة التي ما فتئ التفكيكيُّ يحاربها، يعتقد التفكيكيون أنّ الخطاب الديني يمكنه أن يعتمد ـ لتتميم فراغاته ـ على العقل البديهي، أي بدهيّات العقل بما فيه النظري، وهذا أمرٌ طبيعي، إلاّ أنّه غير قادرٍ على أن يعتمد في حواره العام على العقل النظري الفلسفي، بل يفترض به أن يسمح لنا بتأويله ضمن نظام تفاعلي داخل النص، أي وجود شواهد في النص ـ المتصلة أو المنفصلة ـ على إرادة معنى مجازي، ولا يمكن أن تكون قرينة المجاز برهاناً عقلياً احتاجت الإنسانية لقرون حتى تبلغه، إذن، فنظام التأويل نظام يخضع لإطار النص ولا يتجاوزه، وهذا ما رفضه المجاز الاعتزالي، كما رفضه التأويل الصوفي والفلسفي، سيما عند ابن عربي (٦٣٨هـ) وصدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ).

إن تطويع النصّ تطويعاً غير عفوي، إن صحّ التعبير، لصالح المقولات الفلسفية النظرية أو كشوفات الروح أمر مرفوض عند التفكيكيين إطلاقاً، فالنص غنيّ بذاته، قادر على خلق نظام إشاري فيه يحلّ مشكلاته الداخلية بصورة دينامية

نشطة.

٥ ـ وتبدو عظمة الاختراق الذي أحدثته المدرسة التفكيكية في الثقافة الإيرانية جلياً عندما يتعرّض صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) لحملة ناقدة، وما أدراك ما يمثله صدر المتألهين في الثقافة الإيرانية!! حتى كاد ـ بل صار ـ صنماً يصعب تجاوز ثوابته، لكن التفكيكيين اعتبروه خليطاً من مدارس متكاثرة ومختلفة ومتباينة، إنّه وليد غير شرعي ـ إن صحّ التعبير ولاق ـ من وجهة نظرهم، لهذا يجب كسر صنميته وتحطيم الهالة المقدّسة المفتعلة حوله.

إنّ التفكيكيين ـ مهما كان تقويمنا لرؤاهم الفكرية ـ عبرّوا عن شجاعة عالية في نقد الملا صدرا ومدرسته، وهي شجاعة تبقى ضروريةً على الدوام، ليس مع الملا صدرا فحسب، بل مع كلّ رجال الفكر والمعرفة، فحسن الظنّ بالمفكرين شيء، وصواب أفكارهم شيء آخر.

٦ ـ وقد لاحظنا في الاتجاه التفكيكي في الفترة المعاصرة حركةً نحو المقاصدية، لاحت سابقاً في كتاب «الحياة»، ويقود هذه الحركة الأستاذ محمد رضا الحكيمي، حيث يذهب إلى اعتبار العدالة الاجتماعية مقصداً أساسياً للتشريع الإسلامي، يجدر ملاحظته ورصده، وتقويم تمام المعطيات الفقهية على ضوئه، وهذا الاتجاه يجعلنا نشعر بوجود تطوّر ملحوظ في النشاط الفكري عند التفكيكيين، الذين يلاحظ عليهم لغتهم التبجيلية في التعامل مع التراث المدرسي أحياناً، كما يلاحظ عليهم تعظيمهم الزائد عن الحدّ بعض الشيء لرجالاتهم وشخصياتهم.

وتبقى الحركة التفكيكية ضرورة لتنويع قراءاتنا للدين، وضرورة لكسر الطوق المضروب داخل الثقافة على مشاريع النقد والتقويم.

٧ ـ ومن ميزات رجال المدرسة التفكيكيّة أنّهم اهتمّوا كثيراً بالرصد التاريخي للعلوم الإسلامية، فلم يهمّهم كثيراً التحليل التجريدي الثبوتي للفلسفة والعرفان، بل عناهم الواقع التاريخي لهذين العلمين في الثقافة الإسلامية، وقد لاحظوا ـ عبر رصد الواقع التاريخي ـ أنّ هذين العلمين كانا على خصام مع النصوص الدينية.

وهذا الاهتمام التاريخي يسجّل عنصر قوّة لصالح المدرسة التفكيكية، سيّما وأن المعاهد الدينية لا تستسيغ ولا تألف هذا النوع من تناول المشكلات الفكرية، بل يعنيها التفكيك التحليلي للمعطيات، بعيداً عن اختبارها في المسار التاريخي، الذي توكل نقاط ضعفه عادةً إلى عقبات ميدانية، تحمي بُنية العلم الأساسية من النقد أو الإصابة بالرمي.

ويعود هذا المنحى في المعاهد الدينية إلى المرجعية المنطقية الأرسطية القائمة على تحليل بنية العقل في ذاته لا في تاريخه وسيرورته.

ولم تقف محاولة التفكيكيين عند حدود العرفان والفلسفة، بل سعوا ـ أيضاً ـ لرصد مجمل أعضاء الثقافة الإسلامية في العمق التاريخي لها.

٨ ـ وعبر الرصد التاريخي نفسه، كشف التفكيكيون عن بعض ما اعتبروه ثغرات قاتلة في النظريات التي حملها العلماء غير التفكيكيين، فسلّطوا الضوء على نظرية المعاد التي يراها صدر الدين الشيرازي، واعتبروا (فبركةً) لنظرية المعاد الروحاني، خلاصاً من التناقض مع النصّ، كما كشفوا النقاب عن موضوعة الخلود التي طرحها بعض الفلاسفة والعرفاء، وما نسب إلى الملا صدرا من إنكار الخلود في العذاب.

وهكذا انتقد التفكيكيون، ورطة الجبر التي سقط فيها ـ حسب رأيهم ـ الآخوند الخراساني، صاحب كفاية الأصول، واعتبروها منافيةً لمبدأ الأمر بين الأمرين المنصوص عليه في الموروث الحديثي الشيعي.

وهكذا أبدى التفكيكيون، مثل هذه العثرات لتأكيد الدور التخريبي للتدخل الفلسفي والعرفاني في القضايا الدينية.

٩ ـ وحينما نتحدّث عن المدرسة التفكيكية المعاصرة فلا نعني أنّها نتاج إيراني صرف، إلاّ أنّ أهميّتها الإيرانية تكمن في ظهورها وسط حشد من التراكمات الفلسفية والعرفانية في الثقافة الدينية الإيرانية بالخصوص، وإلاّ فإنّ مظاهر مدرسة التفكيك موجودة ـ بالتأكيد ـ في العالم الشيعي العربي المعاصر.

وإذا أردنا أن نقدّم نماذج لذلك كان بإمكاننا طرح اسم العلامة السيد محمد حسين فضل الله، ذلك أننا نعتبره من أبرز وجوه التفكيك، بالمعنى العام للكلمة، في العالم العربي، إنّه يؤمن بالعقل ودوره، بيد أنّه رافض تماماً لأشكال الإقحام الفلسفي أو الصوفي في الثقافة الدينية.

وهذا ما كنّا نراه أيضاً مع المغفور له العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وبنسبة معينة مع شخصيات عديدة أخرى، تمثل وجوهاً شيعية بارزة، مثل السيد عبدالأعلى السبزواري، والشيخ عبدالهادي الفضلي، والسيد هاشم معروف الحسني و..

الفَصْلُ الأَوَّلُ

المدرسة التفكيكية والبناء الداخلي

المدرسة التفكيكية
الأسس، والبناءات، والمقولات

الشخ علي ملكي الميانجي (١)

ترجمة: حيدر حب الله

المقدمة

يعدّ الأستاذ محمد رضا الحكيمي من الأساتذة المعروفين والمروّجين البارزين للمدرسة العقدية الخراسانية، أو المدرسة التفكيكية، وقد استخدم مصطلح التفكيك لأوّل مرّة وبشكل محدّد ودالّ من قبله هو، عندما كان يدوّن مجموعةً من الأصول والمبادئ والمسائل التي كانت تدولت في أوساط مفكّري هذه المدرسة، وقد ضمّ دراساته هذه وأدرجها في كتاب مستقل هام حمل العنوان نفسه، أي المدرسة التفكيكية.

وفي سائر نتاجاته العلمية، أكّد الحكيمي ـ مراراً ـ على أحقيّة هذا المنهج التفكيكي، وسعى جاداً إلى تحليل زواياه المختلفة وشرح أركانه وعناصره، ومن جملة المواضع التي أجرى الحديث فيها عن هذا المنهج مقدّمة دائرة المعارف التي سطرها، تحت عنوان: الحياة، حيث تحدّث هناك عن الدور البارز الذي لعبه مؤسّس المدرسة المعارفية لأهل البيت عليهم السلام في حوزة خراسان، العالم الجليل آية الله الميرزا

---

(1) عالم دين، ونجل محمد باقر ملكي الميانجي، أحد وجوه المدرسة التفكيكية.

مهدي الإصفهاني، والركن الآخر للمدرسة عينها العالم الجامع العلامة الشيخ مجتبى القزويني، وقد أبدى لدى حديثه عنهما كلّ مظاهر الاحترام والتقدير، مستعرضاً تأثيرات المدرسة التفكيكية الخراسانية في عرض المفاهيم الدينية وبلورة نظام معرفي.

من هنا، كانت هذه المقالة، لكي تشرح ـ بصورة إجمالية ـ أسس المدرسة التفكيكية وعناصر تكوينها.

حقيقة التفكيك وماهية المنهج

ثمّة في هذا العالم الفسيح، وما بين الحضارات المختلفة، مدارس معرفية متعدّدة بمضمون متنوّع وأشكال مختلفة، وهذا ما حصل في العالم الإسلامي وداخل الحضارة الإسلامية، إذ ظهرت نظم معرفية متعدّدة، وسط المناخ الغني بعطائه الفكري والثقافي الذي صنعه الإسلام ووفّرته هذه الديانة السماوية، ونتيجة التحوّلات والتغييرات التاريخية العميقة بإيجابيّها وسلبيّها، والتي غطّت في الزمن الإسلامي المجال السياسي، ودوائر العلاقات الثقافية المتبادلة، وقد نشأت أغلب العوامل المكوّنة لهذه النظم المعرفية من بطن المذاهب الإسلامية، مثل: الكلام الشيعي، والكلام الأشعري، والكلام المعتزلي، والكلام الماتريدي و..

وفي هذا الوسط، يبرز المذهب الشيعي الإمامي المدعوم من قبل أهل بيت العصمة والرسالة، بوصفه أحد أبرز المذاهب الإسلامية الرئيسية، وهو ـ من حيث حقيقته ـ لا يمثل سوى امتداد طبيعي ومنطقي للديانة الإسلامية المقدّسة، بل التشيّع في الحقيقة هو الإسلام عينه، وإذا أردنا رصد النسبة بينهما لكانت التساوي الكلّي العام، من هنا اعتقد فقهاء الإمامية باستقلال المذهب الشيعي وتماميته وكماله في مجالي الأصول الدينية والفروع، وقد سعوا جاهدين منذ قديم الأيّام، وحتى في عصر الأئمة عليهم السلام أنفسهم، لحمايته من التحريف والالتقاط والمزج ما بينه وبين المدارس الفكرية الأخرى، وتفكيك التعاليم الصائبة السليمة عن غيرها.

على هذا الأساس، يمكن القول: إن المدرسة التفكيكية هي عين تلك المدرسة العقدية والمعرفية الشيعية، المعتقدة بغنى هذا المذهب والدفاع عنه وحمايته في نظامه المعرفي، بما له من أبعاد عقدية، وفقهية، وأخلاقية، أي ـ على وجه الخصوص ـ حفظ جانب الخصوصيّة والنقاء في المعارف العقائدية الشيعية، بعيداً عن أيّ اختلاط قد يحدث بين هذا المذهب وبقية المذاهب غير الإسلامية، بل وغير الشيعية أيضاً، إلى جانب النحل والاتجاهات الفلسفية والعرفانية، القديمة والجديدة.

يقول الأستاذ محمد رضا الحكيمي في شرحه العام لمدرسة التفكيك: «التفكيك في اللغة يعني الفصل بين شيئين، وكذلك تأصيل شيء ومنحه الصفاء والخلوص.. والمدرسة التفكيكية تعني المدرسة التي تفصل ما بين سبل المعرفة الثلاثة، ومدارس الفكر الثلاث التي عرفتها الإنسانية في تاريخها العلمي والفكري، أي: سبيل القرآن ومدرسته، وسبيل الفلسفة ومنهجها، وسبيل العرفان ومسلكه.

وتهدف هذه المدرسة أيضاً إلى تصفية المعارف القرآنية، وتخليصها وتنقيتها، بعيداً عن الممارسات التأويلية، والاختلاطات الفكرية مع النحل الأخرى والأنظار الوافدة، والتخلّي ـ كما التنحّي ـ عن ممارسة أشكال التطويع أوالتفسير بالرأي، حتى تبقى حقائق الوحي، وأصول العلم الصحيح محميةً من أي دخيل، ومصونةً عن أن تغدو مشوبةً بالأذواق البشرية ومعطيات الفكر الإنساني»[١].

العمق التاريخي لاتجاه التفكيك

رغم حداثة مصطلح المدرسة التفكيكية، كما أشير من قبل، وأنّه لم يتمّ استخدام هذا المصطلح إلاّ في كتابات الأستاذ الحكيمي، إلاّ أن هذه المدرسة ليست بالجديدة، بل هي ظاهرة تاريخية قديمة تمتدّ في تاريخها إلى صدر الإسلام، فقد كانت منهج سلوك أهل المعرفة من صحابة النبي الأكرم ﷺ وأصحاب الأئمة الطاهرين ﷺ، وكذلك العلماء والمتألهين الشيعة.

---

(1) محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك: ٤٦، قم، انتشارات دليل ما، الطبعة السابعة، ٢٠٠٢م.

ويمكننا اعتبار هشام بن الحكم، وأبي جعفر الأحول المعروف بمؤمن الطاق، وحمران بن أعين، من تلامذة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، والفضل بن شاذان النيسابوري، من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وجمعٌ آخر.. من رادة هذا المنهج في تاريخ الفكر الشيعي.

فقد ذكر النجاشي في كتابه أنّ لهشام بن الحكم كتاباً في الردّ على أرسطو في التوحيد، كما ذكر للفضل بن شاذان كتاباً في الردّ على الفلاسفة(١)، لقد استمرّت هذه المدرسة بحياتها العلمية منذ زمان حضور المعصومين عليهم السلام وحتّى بدايات الغيبة الكبرى لبقية الله الأعظم عليه السلام، ومنها إلى العصر الحاضر في تمام الحوزات العلمية الشيعية، لا سيّما في القرن الرابع عشر الهجري، وذلك عندما هاجر العالم الرباني آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني إلى خراسان الرضوية، وقد كان ذلك منشأ لإعادة ظهور قوي وفاعل لهذه المدرسة في الأوساط الشيعية، وقد تداعت منذ ذلك الحين شيئاً فشيئاً المدرسة الفلسفية التقليدية الخراسانية، وخسرت مواقعها ونفوذها، ليتنامى ـ عقب ذلك ـ منهج الاجتهاد في الفلسفة إلى جانب نقدها في المواضع اللازمة، وكذلك تعزّزت القراءات المتفقّهة في الأصول العقدية الإمامية ومعارف أهل البيت عليهم السلام(٢).

من هنا، أطلقت على مدرسة التفكيك أسامٍ أخرى مثل المدرسة العقائدية الخراسانية، والمدرسة العقائدية لأهل البيت عليهم السلام، ومنهج الفقهاء الإماميين ـ أي فقهاء الفقه الأكبر ـ.

المدرسة التفكيكية أو المدرسة العقدية الإمامية الخالصة

اعتبر بعضهم أنّ مجموعة المعارف والعقديات والتعاليم التي تستوعبها

---

(1) الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني: ٣٠٧، ٤٣٣، قم، نشر جماعة المدرسين، ١٤٠٧هـ.

(2) راجع مقالة: مكتب تفكيك يا روش فقهاى إمامية، مجلة انديشه حوزة: ٦٩، السنة الخامسة، العدد ١٩، ١٩٩٩م؛ ونقد مقاله عقل ودين، كيهان انديشه، العدد ٤٥: ١٥٩، ١٩٩٢م.

شريعةٌ ما تشتمل على أقسام ثلاثة هي: العقائد، والأخلاق، والأحكام، أمّا أبو نصر الفارابي في «إحصاء العلوم» فقد قسّمها إلى قسمين هما: العقائد، والأفعال[١].

إلاّ أنّ أسماء المجموعات المعرفية والتعاليمية الدينية لم تبق على وضعٍ واحد، كما لم تدم في أجزائها وتقسيماتها على حال واحدة، بل عرفت في التاريخ الإسلامي تحوّلاً وصيرورة، فإحدى المصطلحات المعروفة التي تطلق على مجموعة المعارف الوحيانية هي مصطلح الفقه، إنّ رصد معاني هذه المفردة واستخداماتها في القرآن والحديث، وتحوّلاتها المعنائية عند علماء الأدب والدين، هو بنفسه بحث مستقل ووسيع، لا نشير له هنا إلاّ في حدود الضرورة وفي إطار الإجمال.

تعني كلمة الفقه في اللغة العلمَ والفهم، ويلاحظ أنّ أكثر اللغويين والمفسّرين والمؤلّفين استعملوا هذه المفردة في هذا المعنى، وذهب بعضهم إلى أنّ الفقه كلمة تعني فهم ما خفي من الأمور أو تعقّد، مما يحتاج ـ قاعدةً ـ إلى أصول وضوابط[٢].

يقول ابن فارس: «يدلّ على إدراك الشيء والعلم به.. وكلّ علم بشيء فهو فقه..»[٣].

أمّا ابن دريد، فقد فسّر الفقه بهذا المعنى أيضاً[٤]، فيما فسّره محمد الأزهري (٢٨٢ ـ ٣٧٠هـ) بالعلم في الدين، مشيراً إلى الآية رقم ١٢٢ من سورة التوبة، وهكذا تواصل هذا الاتجاه الذي رادف ما بين العلم والفقه[٥]، حتى ابن منظور حيث قال:

---

(1) محمد رضا الحكيمي، دانش مسلمين: ٢٨٦، قم، انتشارات دليل ما، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٣م.

(2) حسن طارمي، تاريخ فقه وفقها: ١، طهران، نشر دانشگاه پيام نور، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(3) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ٤: ٤٤٢، قم، دار الكتب العلمية، اسماعيليان نجفي (افست).

(4) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق وتعليق: رمزي منير البعلبكي، ٢: ٩٦٨، بيروت، دار الملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

(5) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، إشراف: محمد عوض مرعب، تعليق: عمر سلامي ـ عبدالكريم حامد و... ٥: ٢٦٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

«الفقه: العلم بالشيء والفهم له... [وأضاف]: وغلب علم الدين؛ لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم»[١]، وهكذا كان الحال أيضاً مع الطريحي في شرحه المبسوط على هذه الكلمة، حيث فسّرها بالفهم.

وقد عدّ الطريحي العلم بالأحكام أحدَ المعاني الاصطلاحية لكلمة الفقه، وهكذا تحدّث في شرح حديث: «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقهياً عالماً»، أنّ بعض شرّاحه ذكروا أنّه ليس المراد من الفقه فيه الفهم أو العلم بالأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية ـ وهو معنى مستحدث ـ، بلْ الاطلاع على الدين وفهمه، كما أنّ كلمة الفقيه التي جاءت في بعض الأحاديث غالباً ما كان يراد منها هذا المعنى، ثم يذكر الطريحي أن البصيرة في الدين على نوعين أيضاً: الموهوبة، والمكتسبة[٢].

وقد كتب الشيخ الطوسي في تفسير التبيان، ذيلَ الآية ١٢٢ من سورة التوبة، شرحاً لمعاني التفقّه، محيلاً استيفاء البحث كاملاً إلى علم أصول الفقه[٣]، كما شرح الطبرسي ذيلَ آية النفر، الجوانبَ اللغوية والنحوية، إلى جانب شرح أسباب نزول الآية، متعرّضاً لبيان معنى التفقّه[٤].

أما في الآيات القرآنية، فقد استعملت اشتقاقات هذه الكلمة في مواضع عديدة، إلاّ أنّ استعمال كلمة الفقه ـ بمعنى الفهم والبصيرة في الدين ـ في الآية ١٢٢ من سورة التوبة يحوز على أهمّية مضاعفة، وقد اعتبر بعضهم هذا الاستخدام القرآني أساساً لتسمية علم الفقه[٥].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: علي شيري، ١٠: ٣٠٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

(2) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ٦: ٣٥٥، طهران، منشورات المرتضوي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

(3) الشيخ الطوسي، التبيان، تصحيح وتعليق: أحمد شوقي الأمين ـ أحمد حبيب قصير، ٥: ٣٧٠، النجف الأشرف، مكتبة القصير، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م.

(4) الشيخ الطبرسي، مجمع البيان، تحقيق وتصحيح: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ٥: ٨٣، طهران، نشر شركة المعارف الإسلامية، ١٣٧٩هـ.

(5) تاريخ فقه وفقها: ١٣.

أمّا على صعيد الحديث، فقد كثر مجيء كلمة الفقه بمعنى علم الدين، بحيث يتبادر في كثير من الأحيان من الكلمة ـ حتى لو لم تُقرن بالدين ـ علم الدين، بل يمكن ادّعاء أن هذه الكلمة قد عرفت تحوّلاً في مدلولها، من معناه العام إلى معناه الخاص المنحصر بدائرة الدين وفهمه بما يشتمل من عقائد، وأخلاق، وأحكام، وثمّة احتمال وجيه في أن يكون هذا التحوّل أو التضيّق المعنائي هو المرحلة الأولى من مراحل ظهور اصطلاح الفقه في الثقافة الإسلامية[1]، وقد قيل: إنّ المراد من الدين في الأحاديث، تمام أبعاده وجوانبه، أي الاعتقادات، والأحكام، والأخلاق، لا خصوص الأحكام والمقرّرات الشرعية، بل إنّ فهم عقديات الدين تتخطى بمراتب فهم فروعه.

وقد ذهب بعض الباحثين والمحققين إلى أنّ استعمال كلمة التفقّه في الدين في مجال أصول العقائد كان أكثر من غيره من مثل الفروع.. نعم، ربما أريد أحياناً من هذه الكلمة معرفة الأحكام العملية للدين[2].

أمّا آية النفر: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ ...﴾ التوبة: ١٢٢، فالفقه فيها يشمل أصول الدين وفروعه، وحيث كان للأصول أولويةٌ على الفروع، كان التفقّه فيها مقدّماً ـ في المرتبة ـ على التفقّه في الفروع[3].

الإصفهاني والفقاهة الشيعية، تبلور التفكيك الجديد

يؤكّد الميرزا الإصفهاني، مجدّد الحركة العقدية الشيعية في بلاد خراسان، وفي مختلف كتاباته، على ضرورة اتخاذ سلوك فقهاء الشيعة، ولزوم إحياء التفقّه والاجتهاد في أصول الدين وفروعه، أي الاجتهاد الكلامي والفقهي، إنّه يفهم الاجتهاد اجتهاداً مستقلاً وفهماً عقلانياً لأصول الدين وفروعه، إنّ الغفلة عن هذه النقطة الحسّاسة، يحيل فهم المدرسة التفكيكية إلى العقم والإعاقة، كما يخفي أهميتها

---

(1) المصدر نفسه: ٤.

(2) المصدر نفسه.

(3) تفسير آية الله محمد باقر الملكي الميانجي ﵀ المخطوط.

ويطمس عناصر الضرورة فيها.

يقول الميرزا مهدي الإصفهاني: «إنّ الفقه في الفروع محال بلا تفقّه في أصول الديانة؛ لأنّ الفروع ـ كما عرفت ـ مؤسّسة على الأصول ومتأخّرة عنها ذاتاً»[١]، ذاكراً معنى الفقه في الفروع، ومحدّداً مصادره المعرفية.

وينقل الميرزا الإصفهاني في رسالة مصباح الهدى عن العلامة الحلّي، حول أهمّية الفقاهة والفقهاء: «الفقهاء أركان الدين، ومبلّغو الشرع النبوي، وحفّاظ فتاوى الأئمة الهداة، [ويضيف]: إذا لم يتلقّ الفقهاء ويحفظوا أنوار علوم الأئمة والشريعة المقدّسة لانهدمت أركان الدين وتداعت»[٢].

ويضيف الإصفهاني: «لقد أدّت سلطة خلفاء الجور،وتعظيم مكانة الفقهاء المتبدلين، ونشر ثقافة مدرسة القياس والاستحسان، وترجمة الفلسفة والعرفان اليونانيين، أو المستمدّين من غير اليونان، على يد الخلفاء والحكّام، أدّت إلى اختلاط الشبهات والموهومات والظلمات بالأحكام النورانية للإسلام في المجالات العقدية، وهذا الأمر المهم يفرض ممارسة الاجتهاد، وبذل المشقّة وعظيم السعي من جانب فقهاء الإمامية الكبار، في حفظ الدين،ودفع بلاءات أنواع الغزو الثقافي الأجنبي أو القادم مع الحكّام والظلمة»[٣].

وقد سمعت من والدي الكريم: «عندما أتممت حدود عام ١٣٦١هـ تحصيلاتي

---

(1) مجموعة رسائل الميرزا الإصفهاني، السيد محمد باقر اليزدي، الرسالة رقم ٢: ٩٣.

(2) رسالة مصباح الهدى في زبدة أصول فقه الإسلام، آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني، بخطّ السيّد محمد باقر النجفي اليزدي: ٢.

(3) المصدر نفسه: ٣، ويكتب العلامة الطباطبائي حول الغزو الثقافي ومحاربة الأئمة عليهم السلام فيقول: لقد استخدموا كل طريق ممكن وكل سبيل متوفّر لقمع أهل البيت عليهم السلام وإبادتهم، ومنع الناس عنهم، يمكن القول: إن ترجمة الإلهيات (اليونانية) كان يهدف إلى سدّ أبواب أهل البيت عليهم السلام. انظر: اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٢١٤، محمد رضا الحكيمي، نقلاً عن العلامة الطباطبائي، مجموعة مقالات ٢: ٢١٩ ـ ٢٢٠، إعداد وتنظيم وتقديم السيد هادي خسروشاهي، طهران، دفتر نشر فرهنگي إسلامي، ١٩٩٢م.

في مدينة مشهد، ذهبت إلى أستاذنا الميرزا الإصفهاني لوداعه قبل سفر العودة إلى الوطن، فكان من جملة وصاياه لي، والتي ذكرها لي وهو مليء بالنشاط والحيوية، التذكير بالجهود الشاقّة المضنية لفقهاء أهل البيت ﷺ، في حماية الإسلام وكيانه، وكذلك حماية التشيّع من تراكم الأعداء وكثرتهم، وأوصاني بسلوك طريق أعلام الشيعة».

ويكتب الميرزا الإصفهاني، لدى حديثه عن الحاجة المبرمة لعلم أصول الفقه، فيقول: «لا يمكن استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة دون تعلّم أصول الفقه، وأصول الفقه الشيعي غير مستغنٍ عن الاقتباس من أصول فقه العامّة (أهل السنّة)».

إلاّ أن الإصفهاني يؤكّد ـ في الوقت عينه ـ على أسباب وقوع الانتكاس داخل اصول الفقه، معتقداً بحاجة هذا العلم إلى إصلاح من جملة عيوب لحقت به نتيجة ظهور الفتنة الثقافية في تاريخ المسلمين، على إثر تسلّط الخلفاء الأمويين والعباسيين[١]. ويثني الميرزا الإصفهاني بتجليلٍ واحترام كبيرين على الفقهاء الحقيقيّين لآل محمد ﷺ عموماً، مركّزاً على عدّةٍ من أعاظم فقهاء الإماميّة، الذين لعبوا دوراً رئيسياً في الزعامة الشيعية العلمية عبر التاريخ، من أمثال الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والمحقق الأول (الحلي)، والعلامة الحلي، والمحقق الثاني (الكركي)، والشهيد الثاني.. واصفاً إيّاهم بنعوت وألقاب سامية، وعندما يتحدّث عن الشيخ الأعظم الأنصاري يقول: «شيخ مشايخنا العظام، الشيخ الأعظم الأعلم، خاتم الفقهاء والمجتهدين، وأكمل الربانيين من العلماء الراسخين، المنتهي إليه رياسة الإمامية في العلم والعمل والبرهان والورع، فخر الشيعة، وذخر الشريعة، الحاج الشيخ مرتضى الأنصاري (قدس الله روحه الشريف)»، ويعقب ذلك بذكر أعماله العلمية التي يعتبرها المائدة التي اقتات عليها الفقهاء والأعلام والمشايخ بعده، مؤكّداً على التأسّي به والاقتداء[٢].

---

(1) المصدر نفسه: ٤.

(2) المصدر نفسه: ٥.

وتصنّف رسالة «الإفتاء والتقليد» من أهم نتاجات الميرزا الإصفهاني، وهي الرسالة المتوفّرة عبر تقرير درسه بيد أحد تلامذته، وتكمن أهمية هذه الرسالة أنّها تساعد على تحديد المنهج الفكري للمدرسة الخراسانية العقدية، وتعمل على صنع صورة أوضح عنها، وتدور مباحث الرسالة حول تحليلٍ منتجٍ لمسألة الفقه والفقاهة، وتحتوي الرسالة على موضوعات عدّة مثل: شروط الفقيه والعالم وصلاحياته في الإفتاء والقضاء، الفلسفة السياسية ونظرية الحكم في عصر حضور أئمة أهل البيت عليهم السلام، سواء في حالات بسط يدهم ونفوذهم أو انقباضها، وكذا نظرية الحكم في عصر الغيبة، الدرجات العلمية والإمكانات الفكرية للفقهاء، وفقهاء السوء، ومفهوم التجزّي في الاجتهاد، والخصائص اللازمة للفقيه من الناحية العقدية، والأخلاقية، والعلمية، ومنهج الفقاهة، ومصادر الفقه، وأنّ الفقه إنّما يعني التفقّه في أصول الدين وفروعه معاً و..[(١)].

وإضافةً إلى ما جاء في أعمال الميرزا الإصفهاني المدوّنة، وتأكيده على منهج فقهاء الشيعة في أصول الدين وفروعه، نشير هنا إلى بعض الخواطر والذكريات عن الإصفهاني في أدائه ومواقفه في هذا الموضوع، إذ تؤكّد المنقولات الموثقة[(٢)] أن الميرزا الإصفهاني رغم كونه فقيهاً بارزاً صاحب رأي، إلاّ أنه امتنع عن القبول بمنصب المرجعية الدينية، حتّى أن إصرار الأصدقاء وطلبهم المتكرر منه لم يفعل أيّ أثر في هذا المجال، لا بل سعى ـ في المقابل ـ لتقوية الزعامة الشيعية الدينية آنذاك بما يمكنه.

---

(1) راجع: رسالة الإفتاء والتقليد الخطية، لآية الله الميرزا الإصفهاني ٩٨، بخط الوالد محمد باقر ملكي الميانجي رحمه الله، وكذلك تلك الرسالة بخطّ السادة: السيد محمد باقر اليزدي، والحاج الشيخ علي أكبر صدر زاده الدامغاني.

(2) راجع: مجلّة حوزة، الأعداد ٤٣ ـ ٤٤: ٢٧٩، ١٩٩١م، وقد ذكر الكاتب خواطر وذكريات عن المرحوم الميرزا علي رضا الغروي حول أبيه الميرزا الإصفهاني، ومن بينها اقتراح آية الله السيد حسين الحائري الكرمنشاهي للتصدّي لمقام المرجعية، عقب وفاة آية الله السيد أبي الحسن الإصفهاني، وعدم قبول الميرزا الإصفهاني ذلك.

لقد أبدى الإصفهاني حساسيةً خاصّة في حفظ الحريم العقائدي للتشيّع، فلم يرض أو ينسجم مع الاتجاهات التي لم تتناغم مع البعد الشيعي العقدي، وقد أدّت حساسيته هذه إلى اتخاذ مواقف إيجابية تارةً وسلبية أخرى في علاقاته بالعلماء و.. فقد سمعت من والدي الكريم: أنّ الأستاذ الميرزا مهدي الإصفهاني كان منزعجاً جداً من الميول الفلسفية والعرفانية للمحقق الإصفهاني صاحب كتاب «نهاية الدراية»، كما كان يبدي امتعاضه مما جاء في مبحث الطلب والإرادة من كتاب «كفاية الأصول» للخراساني[١]، انطلاقاً من الكلام المقدّس للإمام جعفر الصادق عليه السلام، والذي جاء فيه: «لا جبر ولا تفويض»، وهو الشعار الشيعي الذي أقصى الاعتزال والأشعرية.

من جانبٍ آخر، كانت تربط الميرزا الإصفهاني أواصر من العلاقات الطيبة مع مراجع الدين في عصره وعلماء المسلمين من أمثال آيات الله: النائيني، والحاج الآغا حسين الطباطبائي القمي، والشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي، والبروجردي و... ونكتفي هنا بالتعرّض لعلاقته الحسنة باثنين من هؤلاء هما: النائيني، والبروجردي.

تلمّذ الإصفهاني في النجف على يد بعض آيات الله منهم: السيد إسماعيل الصدر، والسيّد محمد كاظم اليزدي، والآخوند الملا محمد كاظم الخراساني، والسيّد أحمد الكربلائي، إلاّ أنّ أعظم تلمّذه وأهمّه كان على يد الميرزا النائيني، والذي يعدّ واحداً من أكابر الأصوليين في القرن الرابع عشر الهجري، وقد كان الإصفهاني مع عدد محدود من الطلاب منهم: آية الله الحاج السيد جمال الكَلبايكَاني، وآية الله السيد محمود الشاهرودي، وعدّة آخرون من خاصّة تلامذة النائيني آنذاك[٢].

لقد حظي الميرزا مهدي الإصفهاني بعناية النائيني واهتمامه، كما نال منه إجازة الاجتهاد والإفتاء والرواية، كان ذلك وهو في سنّ الخامسة والثلاثين من عمره، حيث يرجع تاريخ الإجازة إلى الأوّل من شوّال من عام ١٣٣٨هـ نعم، لقد

---

(1) جاء في كفاية الأصول ما فيه دلالة على قول الآخوند الخراساني بالجبر، وقد تأوّل بعض العلماء كلماته، فيما انتقده جمعٌ آخر منهم (المترجم).

(2) مقالة: نقدى بر نقد، للكاتب، كيهان انديشه، العدد ٦: ٧٧.

بانت في الإجازة معالمُ التجليل والاحترام، من عالمٍ جامع مثل النائيني، الذي كان دقيقاً جداً ومتحفظاً في إعطاء إجازات الاجتهاد[١].

جاء في الإجازة: «.. هو جناب العالم العامل، والتقي الفاضل، العلم العلام، والمهذّب الهمام، ذو القريحة القويمة، والسليقة المستقيمة، والنظر الصائب، والفكر الثاقب، عماد العلماء، وصفوة الفقهاء، الورع التقي، والعدل الزكي، جناب الآغا الميرزا مهدي الإصفهاني، دام الله تأييده، وبلّغه الأماني، فلقد بذل في هذا السبيل عمره، واشتغل به دهره، وعكف بباب مدينة العلم عدّة سنين، وحضر على الأساطين، وقد حضر أبحاثي الفقهية والأصولية مدةً مديدة وسنين عديدة، حضور تعمّق وتحقيق، وتفّهم وتدقيق، وكتب أكثر ما حضره، فأحسن وأجاد، وأدّى حقّ المراد، إلى أن حصل له قوّة الاستنباط، وبلغ رتبة الاجتهاد، وجاز له العمل بما يستنبطه من الأحكام، على النهج المعمول بين الأعلام، فليحمد الله سبحانه وتعالى على ما أولاه من جودة الذهن وحسن النظر..».

كما سطر ثلاثة من كبار الفقهاء هم آيات الله: الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي، والسيّد أبو الحسن الإصفهاني، والآغا ضياء الدّين العراقي.. سطروا على حاشية إجازة النائيني تأييدَهم لها ومدحهم، محدّدين بذلك رأيهم وموقفهم من الميرزا الإصفهاني[٢].

وقد كانت للميرزا الإصفهاني مراسلات مع أستاذه النائيني، ومن بينها رسالة أرسلها النائيني إليه وهو في زيارته للعتبات المقدّسة بتاريخ ٣ ـ رجب ـ ١٣٤٥هـ وقد جاء في الرسالة تشجيعٌ من الميرزا النائيني لتلميذه، ودعاء له أيضاً[٣].

---

(1) حوار مع مهدي الغروي، وهو ابن الميرزا الإصفهاني، مجلّة حوزة، الأعداد ٧٦ ـ ٧٧: ٢١، ١٩٩٦م.

(2) وتوجد نسخة مصوّرة لهذه الإجازة عندي، وقد منحني إيّاها المرحوم الميرزا علي رضا الغروي، كذلك كان النص الكامل لهذه الإجازة القوية بخط الميرزا النائيني قد طبع في مجلّة كيهان فرهنكي، السنة الثانية، العدد ١٢، عام ١٩٨٦م، وكذلك راجع أيضاً كتاب: متاله قرآني: ٤١٣ ـ ٤١٥، قم، انتشارات دليل ما، ٢٠٠٣م.

(3) هيأتُ صورةً عن الرسالة من الميرزا علي رضا الغروي.

وقد سمعتُ من آية الله الشيخ حسن علي مرواريد، عالم خراسان الشهير والبارز، أنّ الميرزا الإصفهاني كان يكتب رسالةً في باب الكرّ، وقد أرسلها إلى أستاذه النائيني، فردّ النائيني بالقول: أفبلساني هذا الكالّ أشكرك، كما سمعتُ من صهر الميرزا النائيني السيد محمد الحسيني الهمداني ﵀ المشهور بالآغا النجفي يقول: إن الميرزا الإصفهاني كان من عيون تلامذة المرحوم النائيني، وسمعتُ أيضاً من والدي المكرّم: أن المرحوم الإصفهاني كان مقرّرَ درس الميرزا النائيني، كما يقول الوالد الكريم في ذكرياته حول أيام دخوله الحوزة العلمية في مشهد قبل نيله درجة الاجتهاد: ذهبت للتحقيق في مسألة انتخاب مرجع تقليد إلى آية الله الشيخ مرتضى الآشتياني، ابن الآشتياني الكبير، وقد اعتبر الميرزا النائينيَّ هو الأرجح في هذا المضمار، كما ذهبت إلى المرحوم الميرزا الإصفهاني فأشار لي ـ أيضاً ـ إلى المحقق النائيني.

وهنا ينقل والدي بعض كلمات أستاذه ما يفيد أن تقليده لغير النائيني كان يمكن أن يؤدي إلى انزعاج الميرزا الإصفهاني، مما يدلّ على قوّة العلاقة التي كانت تربط الإصفهاني بأستاذه النائيني، وهذه العلاقات المتبادلة كانت لا تقوم ـ فقط ـ على علاقة الأستاذ بالتلميذ والعكس أو على مبدأ الصلاحية العلمية، وإنّما تعني ـ قبل ذلك كلّه ـ وحدة الميول الإيمانية، والاعتقاد بصوابية المعايير العقدية التي كان ينتهجها النائيني بالنسبة للإصفهاني، تماماً كما سمعت من أحد الثقات أن الميرزا النائيني، وانطلاقاً من دفاعه عن الأسس العقدية الشيعية ورفض الاتجاه الجبري، تكلّم حول ما ذكره الآخوند الخراساني في مبحث الطلب والإرادة من كفاية الأصول، مما أشرنا إليه من قبل، متأسفاً كلّ التأسّف على ذلك، ومعتبراً إياه مصيبةً وآفةً على عالم التشيّع، كما سمعت من أحد الأساتذة المعاصرين أنّ أحد تلامذة آية الله السيد حسن البجنوردي، وهو أحد تلامذة النائيني، ينقل أن الميرزا النائيني كان يبدي موقفاً صلداً ومناهضاً جداً لنظرية المعاد الجسماني الخيالي الصوري.

هذا، وقد كانت تربط الميرزا الإصفهاني علاقات حسنة وطيبة ـ أيضاً ـ بآية

الله العظمى البروجردي، وهو ما كان منطلقاً من الانسجام والوحدة الفكرية عند الطرفين، كذلك المنحى العقدي الواحد، وإعطاء الأهمية والأولوية للفقه بتمامه، أعمّ من الفقه الأصغر والأكبر والأصول العقائدية، وقد سمعت من حجّة الإسلام الميرزا علي رضا الغروي ﵀، الابن الأكبر للميرزا الإصفهاني، أنّ آية الله البروجردي ﵀ تشرّف بالوفود إلى مدينة مشهد لزيارة ثامن الحجج الإمام الرضا ﵇، وقد ذهب إليه والدي، كما أتى البروجردي لزيارة والدي أيضاً، وأثناء اللقاء طرح موضوع عقائدي كانت فيه آراء الفلسفة والعرفان معارضةً للمعارف العقدية، وقد أبدى البروجردي حينها مواقف حادّة في نقد الفلسفة والعرفان، تماماً كما كان رأي والدي، والميرزا مهدي الإصفهاني، وقد ارتاح الإصفهاني لهذا الانجسام والاشتراك في القيم والمثل والمبادئ مع البروجردي، وكانت له رؤية حسنة لتصديه للمرجعية الدينية وتزعم البروجردي لها.

والجدير ذكره، أنّ هذه العلاقات الطيبة كانت استمرّت حسنةً إلى وفاة المرحوم الإصفهاني، وقد سمعت من والدي ﵀ أنّه عندما هاجر إلى مدينة قم عام ١٣٧٨هـ لمواجهة الظلم الذي كان يمارسه بعض الملاكين في شمال غرب إيران بدعم من النظام الشاهنشاهي.. عندما هاجر والدي حظي بعنايةٍ خاصّة من جانب المرجع الكبير آية الله العظمى البروجردي، وكان أحد أسباب هذا الاهتمام تأييد الميرزا الإصفهاني المستوى العلمي الذي كان عليه الوالد المغفور له، وينقل أنّه عندما حضر عند هذا المرجع الفقيد، وقف ـ رغم الشيخوخة التي هو فيها ـ وقدّم له احتراماً استثنائياً، ذاكراً الميرزا الإصفهاني بكلّ تكريم واحترام، مكرراً جملة: رحمة الله عليه.

التفكيك ومصادر المعرفة الدينية

العقل، والكتاب، والسنّة، مصادر المعرفة ومعاييرها في المدرسة التفكيكية، وقد ظهر ذلك واضحاً في النتاجات المختلفة لرجال المدرسة العقدية الخراسانية

نظرياً وعملياً، وقد عدّ الميرزا الإصفهاني في الكثير من مصنّفاته، ومن بينها مقدّمته لمصباح الهدى، كلاً من المعرفة العقلية وأحكامها، ومعرفة الفطريات العقلانية، إلى جانب سائر الحجج والأسس الشرعية، مبادئ للفقه الإسلامي[١].

ويؤكّد الإصفهاني في رسالة الإفتاء والتقليد على تمامية الدين واستيعابه الأصولَ والفروع، وأنّ المعارف القرآنية قائمة على الرجوع إلى العقل والوحي معاً[٢]، كما يذكر آية الله الشيخ مجتبى القزويني، أحد أركان المدرسة التفكيكية، في طريق الأنبياء حجتين هما: العقل، بوصفه الرسول الباطني، بما لديه من نوعي الإدراك المستقل وغيره، والوحي والنبيّ الظاهري، وهاتان الحجتان متعاضدتان، تمثلان المرشد لسعادة الإنسان وفلاحه[٣].

ولدى شرح نظريات المدرسة التفكيكية في كتاب «الاجتهاد والتقليد في الفلسفة»، يمتدح محمد رضا الحكيمي المنهجَ الاجتهادي لفقهاء الشيعة في أصول الدين وفروعه، مذكّراً بضرورة المعرفة البحثية للدين وآفات التدين التقليدي وعاهاته، معتبراً «التعقّل»، و «الاعتماد» أساسين رئيسيين تقوم عليهما المعرفة الدينية، وقد تحدّث الحكيمي عن الاستدلال والتفلسف، والعلاقة القائمة بينهما وبين التعقّل، نافياً وحدة الفلسفة والتعقّل، شارحاً ماهية العقل، وكيفية الاستفادة منه وتوظيفه في فهم الدين فهماً عقلانياً[٤].

ونسعى هنا، لتقديم شرح إجمالي لمصادر المعرفة الدينية، عنيت: القرآن، والسنّة، والعقل.

١ ـ القرآن الكريم

يتخذ القرآن المجيد مكانته السامية وشأنه الرفيع ودوره الجامع من كونه

---

(1) مصباح الهدى: ٣.

(2) رسالة الإفتاء والتقليد الخطيّة، آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني، بخط الوالد المعظم رحمه الله.

(3) الشيخ مجتبى القزويني، بيان الفرقان ١: ٨، مشهد، نشر: عبدالله واعظي اليزدي، ١٣٧٠هـ.

(4) الحكيمي، محمد رضا، اجتهاد وتقليد در فلسفة: ٩٠ ـ ٩٨.

القول الثقيل، قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ المزمّل: ٥، إذن فلا شيء يقبل أن يوضع مع القرآن في ميزانٍ واحد، كما لا يساويه أيّ مصدر معرفي ولا يدانيه أيضاً، فهذا الكتاب المقدّس هو الثقل الأكبر، وأعظم الإثنين اللذين تركهما رسول الله ﷺ من بعده للمسلمين، عنيت ـ معه ـ العترةَ المطهّرة[1].

القرآن معجزة النبي ﷺ، الفارق بين الحق والباطل، والمميز للصدق عن الكذب، إنه تبيان الأمور جميعها مما اختلف الناس فيه، وما صار جزءاً من الموضوعات الدينية، تماماً كما سمّاه الله تعالى بالنور، والهداية، والبيّنة، والضياء، والتذكرة، والبصائر، فقد قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ النساء: ١٧٤[2].

من هنا، يأخذ موضوع شرح أنواع التعاليم القرآنية وفهم القرآن وتفسيره، بوصفه أهم مصادر المعرفة الدينية، يأخذ ضرورته العالية وأهمّيته الفائقة، وقد تعرّض كتاب: مناهج البيان في تفسير القرآن، والذي يعدّ أحد النتاجات التفسيرية للمدرسة العقائدية الخراسانية التفكيكية، لهذا الموضوع الحرج، مشيراً إلى جملةٍ من الأفكار والمداخل، التي نُلفت هنا إلى أهمّها:

١ ـ إن وضوح المحكمات القرآنية لدى الجميع، وظواهر هذا الكتاب، حجّة يمكن العمل بها من وجهة نظر المحققين.

٢ ـ تستوعب التعاليم القرآنية ـ من حيث المضمون ـ ثلاثة أنواع هي: التعاليم الإرشادية، والتعاليم التذكّرية، والتعاليم التعليمية.

٣ ـ ثمّة اتجاهات ثلاثة: إفراطي، وتفريطي، واعتدالي، فيما يخصّ رتب الاستفادة من العلوم القرآنية والاستنتاج منها، فقد ذهب بعض إلى إنكار حجية ظهورات القرآن الكريم، فيما اعتبر بعض آخر أنّ القرآن مستغنٍ عن أهل البيت عليهم السلام.

---

(1) الملكي الميانجي، محمد باقر، نكاهي به علوم قرآني، ترجمة: علي نقي خداياري، إعداد وتنظيم: علي ملكي الميانجي: ٩.

(2) المصدر نفسه: ٢١.

ومن المناسب، في مجال القرآنيات، النظر إلى مقامين:

أ ـ مقام الخطاب العام، الذي يكون المخاطب فيه عامّة الناس وسوادهم، وفي هذا المقام يمكن للجميع الاستفادة من القرآن، كلّ قدر طاقته، وذلك عندما يرجع إليه ويستنطقه العلومَ والمعارف.

ب ـ مقام الخطاب الخاص، وهو الخطاب المختصّ بالرسول الأكرم ﷺ، والأئمة الأطهار عليهم السلام، وليس للآخرين في هذا المرتبة من علوم القرآن، إلاّ المرور إليه، عبر التمسّك بالنبي ﷺ وعترته الطاهرة.

٤ ـ إنّ المنهج الصحيح في تفسير القرآن هو منهج التفسير الاجتهادي، المبنيّ على العقل، والقرآن، والسنّة، أمّا المناهج الأخرى فهي ناقصة، باطلة، غير سويّة[1].

٢ . السنة والحديث

قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره حجّة، سواء في ذلك مجال العقيدة أو الأحكام، من هنا يعدّ توظيف الحديث الشريف، مع الأخذ بعين الاعتبار النظريات الحقّة في علم الرجال وفقه الحديث ودراية الحديث عند المذهب الإمامي.. يعدّ ركناً من أركان المعرفة الدينية.

تصرّح العديد من آيات الكتاب الكريم أن النبي محمداً ﷺ هو المبيّن للقرآن، من جملتها قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل: ٤٤.

وطبقاً لصريح حديث الثقلين والأحاديث اليقينية الأخرى، يعدّ أهل البيت عليهم السلام عدلاً للقرآن، وأحد الثقلين، ونوراً كالقرآن تماماً، من هنا يتولّى النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام مهمّة بيان تفاصيل الأحكام وظرائف المعارف

---

(1) ملكي الميانجي، محمد باقر، مناهج البيان في تفسير القرآن، تصحيح: عزيز آل طالب، تنظيم: محمد بياباني اسكوئي، إشراف: حسين دركّاهي، طهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنكى وإرشاد إسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، تفسير الجزء الأوّل من القرآن، المقدّمة، نكّاهي به علوم قرآني.

ودقائق العقائد، مثل الأسماء والصفات الإلهية، وحقيقة العرش، والكرسي، واللوح، والكتاب المبين، والروح، وجزئيات عالم الآخرة وتفاصيل أحداثه و..

ويشرح الأستاذ الحكيمي في مقالته: الأخباريّة والتعلّق بالأخبار، مواقف المدرسة التفكيكية في هذا المجال، ويعلن مبدأ ضرورة الاعتماد والتمسّك بالعلم الصحيح، أي القرآن والحديث، معتبراً هذين المصدرين مراجع للمعرفة الدينية، ثم يستعرض جملة موضوعات محورية أخرى تتصل بالحديث الشريف، من بينها: المرجعية العلمية للعترة الطاهرة ﷺ، وآفاق المعارف الكبيرة للمعصومين ﷺ.

وفي موضعٍ آخر من دراسته، يصرّح الحكيمي بإمكان الاستفادة من الأحاديث الشريفة وفقاً لمناهج البحث الأصولي والاجتهادي، ويراه ممكناً، فيما يرفض المنهج الأخباري في التعامل مع نصوص السنّة، ولهذا يرفض ـ في هذا الإطار ـ الفهم غير العلمي ولا الجمعي للحديث، منتقداً آليات الفهم التي أعملها الأخباريّون، واضعاً فواصل قاطعة بين المنهج الأخباري وما يراه هو منهجَ الرجوع للأخبار والاعتماد عليها[(١)].

٣ ـ العقل

العقل أحد مواهب الخلقة الثمينة، إنه توأم التاريخ البشري، ومقوّم حياة الإنسان، لقد اهتمّ القرآن المجيد في آيات عدّة بتقديس العقل، منها قوله: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ يونس: ١٠٠، ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ الأنفال: ٢٢.

ويقول علي ﷺ، أوّل الخلفاء بعد رسول الله ﷺ: «الإنسان بعقله»، ويقول أيضاً: «أصل الإنسان لبّه»[(٢)].

---

(1) الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٨٨ ـ ١٦٧.

(2) دانشنامه إمام علي ﷺ، تحت إشراف: علي أكبر رشاد ١: ١١، طهران، سازمان انتشارات وزارة فرهنگ وارشاد إسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

لقد عُدّ العقلُ في النصوص الدينية النبيَّ الباطني والحجّة، كما أوضحت جنود العقل وجنود الجهل فيها بأجمل المفاهيم وأرقى الكلمات، من هنا، كان العقل ركناً من أركان الفقاهة، وعماداً من أعمدة التفقّه في أصول الدين وفروعه، وواحداً من مصادر المعرفة الدينية.

يتحدّث الميرزا الإصفهاني في هذا المجال فيقول: «واضحٌ أنّ أساس الدين على العقل، وتكميل الناس بالتذكّر به وبأحكامه»[١]،ويتحدّث الإصفهانيّ أيضاً عن الحسن والقبح العقليين الذاتيين[٢]، ومن الجدير ذكره أنّه لو جمعت ودوّنت نظريات الميرزا الإصفهاني وآراؤه في العقل وقيمته ودوره لبلغت كتاباً مستقلاً.

أما الشيخ مجتبى القزويني، فقد تحدّث أيضاً عن العقل، مذكّراً بمكانته الرفيعة بوصفه نبياً باطنياً، وذلك لدى شرحه المناهج الرئيسية في الفكر الإسلامي، مشيراً إلى نوعي الحكم العقلي، أي الاستقلالي وغير الاستقلالي[٣]، وهكذا الحال مع آية الله الميرزا جواد آغا الطهراني ﵀، حيث تحدّث في فصلين عن مكانة العقل والعلم، والحسن والقبح الذاتيين في مذهب الإمامية[٤].

وجاء في كتاب توحيد الإمامية: «العقل في القرآن والحديث نور مبين، أفاضه الله تعالى على أرواح البشر، وقد كان العقل ظاهراً بذاته مظهراً لما سواه، إنه حجّة إلهية، معصوم في ذاته، يمتنع عليه الخطأ وأمثاله، بل إنّ قوام حجية أيّ حجيّة بالعقل، وهو ملاك الثواب والعقاب والتكليف، فبالعقل وعبره يبلغ الإنسان الإيمان بالله، وما يترتّب على هذا الإيمان، وتصديق الإنبياء والاعتقاد بهم، إنّها أمور واجبة بحكم العقل وأمره، وبالعقل أيضاً يميّز الإنسان الحقّ عن الباطل، والخير عن الشرّ

---

(1) رسالة «غاية المنى ومعراج القرب واللقاء» الخطية، آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني: ٢٨، والنسخة التي اعتمدت عليها بخط الوالد ﵀ ص: ٣٦.

(2) مصباح الهدى: ١٢ ـ ١٣.

(3) بيان الفرقان ١: ٨.

(4) راجع: الطهراني، جواد، ميزان المطالب: ٢٨٣ ـ ٢٩٠، ٣٠١ ـ ٣١٠، قم، انتشارات در راه حق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.

والهداية عن الضلال، كما يُعرف الحسن والقبح، والرفعة والذلّة، والواجبات والمحرمات البديهية الذاتية العقلية، والأخلاق الشريفة الحسنة، والسلوك السيء المنحطّ... بالعقل أيضاً»[١].

وقد جاء في كتاب «تنبيهات حول المبدأ والمعاد» بحث مبسوط حول معرفة العلم، والعقل، والبرهان، وحجية العقل والعلم[٢].

وانطلاقاً من أهمية العقل الرئيسية ودوره الفعال عند المدرسة التفكيكية، نجد أبحاثاً مفصّلة حوله ومركّزة في كتاباتهم العلمية ومدوّناتهم، وذلك من قبيل الحديث عن شرح معرفة الوجود، والتحليل الايبستمولوجي للعقل في النصوص الدينية، وحقيقة العقل والعلم، وعناصر الامتياز الواقع بينهما، وتفاوت النفس والعقل في المادّية والتجرّد، ومدركات العقل في نطاق الواجبات والمحرّمات الذاتية التي يحكم بها العقل، والقبح والحسن المطلقين العقليين في الأفعال والأعيان، ومكانة العقل في معرفة الله، ودوره في معرفة الأنبياء والرسل، وأحكام القطع واليقين وحجيّتهما العقلائية، وحجيّة العقل الذاتية، والعقل الفطري، والعقل المصطلح، وتعارض العقل والنقل، والعلم، والعلم الحصولي والحضوري، والكشف والشهود والعقل، وكذلك الحال في موضوعات من نوع العقل في النتاجات الفلسفية والعرفانية، وهو الموضوع الذي يستوعب في داخله قضايا: العقول المستقلّة الطولية والعرضية، وأرباب الأنواع، والعقل الإنساني، وتقسيمات العقل، والعقل النظري والعملي و.. ومقارنة قيمة العقل في المدارس الفكرية الإنسانية وفي الوحي والنصوص الدينية[٣].

---

(1) ملكي الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، ترجمة: محمد بياباني اسكوئي، سيد بهلول سجادي: ٢٢، طهران، انتشارات نبأ، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

(2) راجع: مرواريد، حسن علي، تنبيهات حول المبدأ والمعاد: ١١ ـ ٤٦، مشهد، الطبعة الثانية، بنياد پژوهشهاى اسلامي آستان قدس، مشهد، ١٤١٨هـ.

(3) ثمة مباحث مطوّلة ومبسوطة ومفصّلة في الكثير من نتاجات الميرزا الإصفهاني، من بينها أحد فصول كتاب مصباح الأصول، وكذلك الحال مع سائر الأساتذة والباحثين المرموقين في المدرسة التفكيكية الخراسانية.

وبعبارةٍ موجزة، للعقل مكانته الرفيعة في القراءة الدينية، إنّ الدين نفسه يقوم عليه، كما لا يتعارض معه، ليس هذا فحسب، بل الوحي نفسه موجب لتنامي الميول العقلية وترشيد الفعل العقلي، وتكامل العقل الإنساني، كما جاء عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، حول علل بعثة الأنبياء، حيث يقول: «بعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءَه.. ويُثيروا لهم دفائن العقول»[1].

على أيّة حال، سوف نتعرّض عما قريب لما يتعلّق بالعقل في المدرسة التفكيكية.

المدرسة التفكيكية ونظم المعرفة في العالم الإسلامي، قراءة مقارنة

١ ـ المدرسة التفكيكية والاتجاه الكلامي

ينقسم الاتجاه الكلامي في العالم الإسلامي ـ من حيث المبدأ ـ إلى فرق ثلاث كبيرة هي: الكلام الإمامي، والكلام المعتزلي، والكلام الأشعري، ويختلف الاتجاه الكلامي الشيعي اختلافاً بنيوياً عن الكلام الأشعري والمعتزلي، كما أنّ شرح أصول الدين والدفاع عنها في العالم الشيعي يتخذ أشكالاً متنوّعة ومختلفة فيما بينها رغم اشتراكها في أهداف واحدة، إلاّ أن الأدوات والآليات والمناهج تبدو عليها آثار الامتياز.

ويبدو أنّه يمكن تقسيم المنحى الكلامي الشيعي إلى تيارات ثلاثة من حيث المجموع هي: ١ ـ الكلام العقلي. ٢ ـ الكلام النقلي. ٣ ـ الفقه الأكبر والقراءة الاجتهادية لأصول الدين.

أمّا الكلام العقلي، فهو يقوم على المقدّسات الإيمانية، ويسعى في طريق الدفاع عن الدين سواء في الجانب الإيجابي الإثباتي أو الجانب السلبي الانتقادي، إلى

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، تصحيح: محمد دشتي، ترجمة:محد جعفر إمامي ـ محمد رضا الآشتياني.

الجواب عن الأفكار الفلسفية المناهضة للدين أو المختلفة معه، انطلاقاً من المناخ الفلسفي المشائي نفسه، واعتماداً على العقل النظري وأدواته المعرفية.

أمّا الكلام النقلي، فيحمل على عاتقه مسؤوليّة تنظيم المأثورات الدينية في المجال العقدي، وصوغها صياغة منتظمة ومتناسقة.

إلاّ أنّ المنهج الاجتهادي في معرفة أصول الدين يقوم على توظيف القواعد العقلية المعترف بها، والمأثورات الدينية أيضاً، وذلك انطلاقاً من فهم المناهج الفكرية التي تخالف هذا المنهج، فهماً نقدياً، وإشادة بيان عقائدي بديل قويم مستحكم بعيدٍ عن التأثر بالأفكار الفلسفية والعرفانية، هذا المنهج الاجتهادي هو المنهج العقائدي الخراساني أو المدرسة التفكيكية[١].

يذهب التفكيكيون إلى ضرورة نقل المنهج المستخدم في فروع الدين إلى المجال العقدي وأصول الدين، أي ذاك المنهج المستخدم مثلاً في كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلّي، والمستند إلى العقل، والكتاب،والسنّة، ومن الطبيعي أنّ عملية نقل التجربة هذه يجدر بها أن تتفهّم طبيعة الامتيازات التي تحكم العقائد والأحكام في كيفية الاتّكاء على المصادر المعرفية.

٢ ـ المدرسة التفكيكية والاتجاه الفلسفي والعرفاني

عرف العالم الإسلامي والثقافة الإسلامية نظماً فلسفيةً ـ فكريةً مختلفة، وقد استقت هذه الأجهزة المعرفية عناصرها الرئيسة من مكوّنات العقل اليوناني وسائر النحل الفكرية الأخرى التي كانت قبل الإسلام، وبهذا وقع الخلط والامتزاج بين المعارف الإسلامية وتلك العناصر الوافدة، مما أدّى إلى ظهور أنواع من التصوّرات العقدية الهجينة المكوّنة من عناصر مختلفة: داخلية وخارجية.

لقد انشغلت الأنظمة الفلسفية المشّائية والإشراقية في مهمّة البحث العلمي مستعينةً بالمنطقين المشائي والإشراقي، وسعت ـ إلى جانب العرفان النظري القائل

---

(١) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٧٢.

بأصالة الكشف والشهود ـ لتفسير العالم وفهم الوجود[١].

أمّا الفلسفة الأنطولوجية الصدرائية، فقد كانت هي الأخرى جُماعاً من الفلسفة الفيثاغورية، والفلسفة المشائية، والفلسفة الإشراقية، والحكمة الرواقية، والفلسفة الأفلوطينية ـ والأفلوطينية الاسكندرانية، وهي الفلسفات التي تكوّنت من آراء فيثاغورس، وأرسطو، وأفلاطون، ومذاهب مصر القديمة، وعقائد الفلاسفة الشرقيين في إيران والهند و... وكذلك كان للفلسفة الإيرانية القديمة (الفهلويون) دورٌ فيها أيضاً، كما ضمّت في ثناياها تحقيقات وجهود العرفاء والمتصوّفة، ذلك كلّه مع الأخذ بعين الاعتبار الكتاب والسنّة[٢].

وقد جعل الأستاذ محمد رضا الحكيمي في كتابه: دانش مسلمين (علم المسلمين) فصولاً عدّة وعناوين متعدّدة، عالج فيها نظم فهم العالم والرؤية الكونية الفلسفية، والعرفانية، والكلامية، تلك النظم القائمة في العالم الإسلامي، كما شرح نظام اللاهوت القرآني و.. وقد أجرى الحكيمي مقارنات عدّة بين هذه الاتجاهات، وكشف عما بينها من اختلافات عميقة، ما بين كل من نظم التفكير الفلسفي والعرفاني ونظام اللاهوت القرآني المتبنّى من جانب المدرسة التفكيكية[٣].

وقد جاء الحديث عن الفروق الأساسية بين النظام العقدي اللاهوتي القرآني (التفكيكي) والنظام اللاهوتي الفلسفي والعرفاني، في مقدّمة كتاب: بيان الفرقان للشيخ مجتبى القزويني، والذي يعدّ أهم النصوص والمصادر الأساسية في شرح المدرسة التفكيكية وتصوّراتها، وقد انتقدت المقدّمة مناهج الحكماء، والفلاسفة، والعرفاء، والمتصوّفة.

ونشير هنا إلى مقاطع دالّة من هذه المقدّمة في سبيل استكشاف عناصر

---

(1) راجع: الحكيمي، دانش مسلمين: ٢٥٨ ـ ٢٦٥.

(2) الحكيمي، مكتب تفكيك: ٦٦ ـ ٦٧، ١١٦؛ والسيد علي دانشبور، آشنائي با كليات علوم إسلامي: ٦٨، طهران، الطبعة الأولى، طبع انتشارات دانشگاه پيام نور، ١٩٩٥م.

(3) راجع: الحكيمي، دانش مسلمين: ٢٥٦ ـ ٢٦٦.

امتياز المنهج التفكيكي عن غيره، يقول: «إن إثبات وجود الله في التوحيد الفلسفي أمرٌ نظري يحتاج إلى برهان فلسفي.. ومتوقّف على ممارسة بحث وتحقيق في مقولات العلّة والمعلول، والتسلسل وإبطاله: وفي نهاية المطاف، تكوين تصوّر عن علاقة الباري تعالى بما سواه تتماهى مع علاقة العلية والصدور، فالله هو العلّة، وما سواه هو المعلول الذي صدر عنه على أساس صيرورة خاصّة و..

إنّ الأخذ بهذه النظرية وتبنّي هذا التصوّر يستدعي جملةً من المستلزمات مثل:

١ ـ الفاعلية الموجَبة للحق تعالى، وعدم انفكاك العلة والمعلول، وقِدَم العالم.

٢ ـ إثبات السنخيّة بين الواجب والممكن.

٣ ـ إن التوحيد العرفاني قائم على إثبات أصالة الوجود، والتشكيك في حقيقته، بمعنى القول بحقيقة مشكّكة غير متواطئة له، أو إقامة برهان التعيّن أو إثبات الوحدة المطلقة.

٤ ـ القول بثبوت القديم مع الذات الإلهية، لا في مرتبة الذات، مِثْل المُثُل الأفلاطونية، أو القول بالصور الزائدة على الذات، والقائمة بها، وفي النتيجة إثبات قدم أصول العالم، حتّى العناصر.

٥ ـ الحدّ من العلم والقدرة الإلهية بالنسبة إلى الأمور والموجودات الكائنة، وحصر العلم الإلهي بالكليّات، أو القول بأن العلم الإلهي عبارة عن نفس حضور الموجودات لدى بارئها أو دون علم سابقٍ على الأشياء، أو القول بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

٦ ـ استناد تمام الأفعال إلى الله سبحانه، على أساس سلسلة العلل والمعاليل دون إمكان تخلّف، حتّى بالنسبة الأفعال البشرية بالتبع، ومن ثم استناد الشرور لله، أو إنكار وجود الشرور في العالم.

٧ ـ انحصار الحوادث بالحوادث اليومية ـ أزلاً وأبداً ـ المستندة إلى أسبابها التكوينية، واثبات عدم إمكان وقوع التغيير أو التغيّر في العالم، ثم إنكار البَداء.

٨ ـ إنكار نسبة الحسن والقبح في العالم لإرادة البشر واختيارهم.

٩ ـ إنكار النبوّة بالمعنى الوارد في الأديان، وإنكار الملائكة وجبرئيل بما لهما من المعنى الواصل إلينا من قنوات الوحي.

١٠ ـ إنكار المعاد الجسماني، وإنكار الخلود في العذاب»[١].

وفي نهاية المقدّمة المذكورة جاء: «وعصارة النتيجة المتكوّنة من المعارف البشرية، والثابتة عبر البرهان الفلسفي والعرفاني الكشفي الشهودي، معرفة ذات الله من خلال مفاهيم ووجوه، أو معرفة السالكين للحق تعالى عبر التعيّنات، وللكمّل الحيرة وعدم التفريق بين الشاهد والمشهود والعابد والمعبود، ومن ثم حرمان الذات من أعظم النعم الإلهية، أي العبادة، والخضوع، والتضرّع، والخشوع»[٢].

وعلاوةً على ما عرضناه من مقال الشيخ مجتبى القزويني، سعى القزويني في كتاباته لمعالجة أجزاء الأصول العقدية الشيعية بتفصيلٍ واضح، شارحاً امتيازاتها عن النظريات الفلسفية والعرفانية.

ومن الضروري إلفات النظر إلى أنّ شرح التفكيكيّن لمواضع الاختلاف ما بين الصورة اللاهوتية الفلسفية، والعرفانية، والدينية، لا تعني بالضرورة أخذ الفلاسفة جميعهم بتمام النظريات الفلسفية، فالكثير من الفلاسفة رجّحوا ـ في حالات عدة ـ آراءهم الدينية على نتائجهم الفلسفية المستمدّة من أصولهم العقلية، مثل ابن سينا، والفارابي، والحكيم الزنوزي و.. ففي موضوع المعاد الجسماني على سبيل المثال، تمسّكوا بما قاله الصادق المصدّق على خلاف القواعد الفلسفية ورؤاهم العقلية الأنطولوجية، ذلك أن نظام التفكير الفلسفي لا يسمح بعودة الروح إلى الجسم من جديد، ولا القوة إلى الفعل، بل يراه أمراً محالاً، وهكذا يقع التضادّ بين الحركة الجوهرية وأسس الاعتقاد بالمعاد الجسماني.

---

(1) راجع: القزويني، بيان الفرقان ١: ٨ ـ ٩.

(2) المصدر نفسه: ٩.

ومن حالات تصديق الأصول الدينية وترجيحها على الفلسفة، نصوص صدر المتألهين الشيرازي، في اعترافه بالمعاد العنصري القرآني، فليراجع كتاب المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية.

التفكيك في مقامين: الثبوت والإثبات

مسألة التفكيك، مثلها مثل بعض الحقائق الأخرى، ذات مرحلتين:

الأولى: وجود مجموعة من الحقائق العقدية الأنطولوجية، والعلمية، ومنشئها، وبنيانها.

الثانية: إثبات إمكان الوصول إلى هذه الحقائق.

أما على صعيد المرحلة الأولى، فيمكن القول: إن روح المدرسة التفكيكية عبارة عن منهج علمي، يسعى لفهم ممنهج، ومعرفةٍ اجتهاديةٍ للعقديات الدينية، وتفكيكها عن العقديات غير الدينية، في أيّ صورةٍ أو محتوى كانت عبر تاريخ الإسلام والتشيّع، وذلك اعتماداً على الثقة بالذات للقيام بتفكيك نسبي تبعاً لطبيعة الاتجاهات، والأشخاص، من هنا يمكن البتّ بأنّ مدرسة التفكيك لا تعني أصالةً أو ارتباطاً بقيم ومبادئ تتعلّق بأشخاص، أو جماعة، أو منطقة معينة، إنما هي نظام معرفي إيبستمي جامع ومستوعب، حظي ـ على الدوام وعبر تاريخ المناهج العلمية ـ بمكانة سامقة، ذلك أنّ أساسه مُشَادٌ على نوري العقل والدين، وهما أساسان مقدّسان، لا ينهزمان، ولا يذلان، بل تبقى لهما الرفعة الكبرى، تماماً كما نقل عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام لدى تفسيره آية: ﴿وَلَن يَجْعَلَ الله لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ النساء: ١٤١، أنّ معناها عدم تفوّق الكافرين في الحجّة والمنطق، وأنّ المؤمنين لن يغلبوا في هذا المضمار[1].

إلاّ أنّ هذا الكلام لا يعني إطلاقاً إضفاء قداسةٍ أو تصويب شامل لآراء

---

(1) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٨٨.

واستنتاجات منظري التفكيك في مرحلة الإثبات، وما أكثر ما تكون بعض آرائهم وأطروحاتهم محتاجةً بحق إلى نقد وتصحيح وتقويم.

وإذا أردنا أن نتكلم بشكلٍ أكثر جذريةً، أمكننا القول: ليس من رأي مصون عن الخطأ أو الاشتباه أو النقصان، إذا استثنينا ضروريات الدين والإيمان والعقل ومسلماتها، ولا تخفى على أحدٍ أهمية مسألة التخطئة والتصويب في الممارسة الاجتهادية الشيعية، حيث رُفضت نظرية التصويب، وإن أقرّ بعذر المفتي في خطئه ما دام أميناً صالحاً، بل يؤجر على ذلك.

إنّ الإصرار على التمذهب الفكري ورفض أشكال المعرفة التقليدية، كما والتعصّب والتعبّد بآراء الكبار والعظماء، بمن فيهم كبار رجال مدرسة التفكيك، تبعاً للمبدأ المشار إليه أعلاه.. ليس أمراً عابراً، بل له جوانب عقدية وقيمية، من هنا لا تتساوى ماهية النقد والإبرام لمدرسة التفكيك بما لها من وجود واقعي مع علماء التفكيك أنفسهم، ولهذا يمنع التساهل في التحديد الفاصل ما بين ثبوت المدرسة التفكيكية ثبوتاً واقعياً وإثبات هذه المدرسة إثباتاً علمياً، كما يحظى تحديد مَدَيات حضور المناهضين للفلسفة والعرفان السائدين في العالم الإسلامي بأهميته الخاصّة أيضاً في هذا المضمار، ومن ثم لا يمكن عدّ الطرفين جبهةً واحدةً، ثم إصدار أحكام واحدة في حقهما معاً.

إن حركة مناهضة الفلسفة والعرفان لم تنشأ من عاملٍ واحد، بل تعدّدت أسباب تكوّنها، فمن المعتقدات الإلحادية تارة، مروراً بالاتجاهات الأشعرية أو المعتزلية أخرى، وصولاً ـ ثالثة ـ إلى النزعات العقدية الشيعية.

نقد مدرسة التفكيك، أو حركة رفض التفكيك

يعود الخلاف مع مدرسة التفكيك في حقيقته وعمقه ومَدَياته إلى فترة قديمة جداً، إذ نلاحظ لدى دراسة تاريخ الاتجاهات الفكرية في الإسلام أن نزاع الدين والفلسفة قد أدّى إلى تشاجر عنيف بين الفلاسفة والعرفاء المسلمين باتجاهاتهم

المختلفة من جهة، وبين الفقهاء والمتكلّمين من جهةٍ أخرى، إن هذا الخصام القديم تبدّى عبر التاريخ بأشكال مختلفة، فقد ظهر أحياناً بمظهر علمي يحفظ حريم الحقّ والعلم والعلماء، ويخوض المواجهة على أساسٍ علمي موزون، فيما بدا أحياناً أخرى معوجّاً غير سليم ولا موزون، بل تحكمه الانفعالات وتسير به نحو قمع المخالفين في الرأي وتشويههم وتمزيق أوصالهم.

وغالباً ما كانت المواجهات التي خيضت ضدّ المدرسة التفكيكية بعيدةً عن الإنصاف والحياد، بل كانت ـ أحياناً ـ سخيفةً يحكمها العناد والتعصّب، والمسألة الأهم التي نلاحظها في سياق رصدنا التاريخي لهذا الموضوع أن حركة الشجار الفكري قد ترعرعت في مناخ لا يهدف إيضاح الحقيقة أو استجلائها أو تصحيح الالتباسات الفكرية التي تورّط فيها الطرف الآخر بغية إعادته إلى الأسس المقرّة من جانب العقل والشرع، ولو كان الأمر كذلك لساعد بالتأكيد على ترشيد الجهد المعرفي ورفع مستوى الوعي والإدراك، إلاّ أن المناخ الذي حكم الشجار التاريخيّ هذا قد تحرّك ـ مع الأسف ـ في سياق مختلف، إذ تحوّلت حركة نقد المدرسة التفكيكية إلى نزاعات شخصية وفئوية، بل يمكن القول تقريباً: إن تمام الانتقادات المسجّلة كانت تقبع داخل إطار محدّد بالدفاع عن الرؤية الكونية والتفسير العرفاني الوجودي لصدر الدين الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية، ممّا أخفى ـ ضمن هذا السياق ـ الكثير من الحقائق الواضحة والبديهية أو جرى التغافل عنها، ذلك أنّ التفكيكيين ـ مع جميع النقاط المسلّمة أو المطروحة على بساط البحث ـ يمثلون قسماً من الحقيقة التاريخية في السير المراحلي الذي شهده علم الكلام والمعارف العقدية الشيعية، ومن الإنكار للبديهي أن يرفض الإنسان الاختلافات الجذرية والبنيوية العقدية للفقهاء والمتكلّمين مع الفلاسفة والعرفاء.

من هنا، ولكي يجري الفرار من مواجهة حقائق واضحة جليّة من هذا النوع، استبعد الرصد التاريخي لتحليل المسار الطبيعي لهذه الظاهرة، وهو ما يحتاج شرحه إلى كلامٍ طويل.

والجدير بالذكر أنّ أكثر حركات النقد التي عرفتها المدرسة التفكيكية المعاصرة قد تجلّى في الأشهر الأخيرة بكتابة سلسلة من التأليفات النقدية، وبعض هذه المصنّفات اتسم بالشرح والبسط والإطالة، ويحتاج تقويم هذه الدراسات وردّها أو قبولها إلى مجالٍ رحبٍ لا تفي به مثل هذه الدراسة، إلاّ أنّه حيث تقتضي الضرورة والفهم الأفضل لمدرسة التفكيك نفسها معالجة هذه الإشكاليات النقدية المثارة، كنّا مضطرين لرصدها بصورةٍ موجزة، مسلّطين الضوء ـ من بينها ـ على الملاحظات الأساسية والمركزية.

التفكيك وإشكالية معارضة العلم والعقل

يمكن القول بأن أكثر الوقفات النقدية التي تعرّض لها التفكيكيون تتمركز حول مكانة الدين والعلم والعقل، وكيفية علاقات هذه المحاور الثلاثة بعضها ببعضها الآخر.

إن وجود تمايزات بنيوية وبديهية بين الكثير من الموضوعات والنظريات الدينية والفلسفية في تاريخ العلم، خلق هذا النوع من الإشكالية أو من ردّ الفعل، وذلك من طرف المناصرين العاشقين والمدافعين المحامين عن النظريات الفلسفية، أولئك الذين ما كانوا يريدون أن يصطفوا أو يحسبوا على معارضي الدين ومخالفيه، أو كانوا على علاقة مميزة بالدين والفلسفة معاً..

وقد أدى هذا الانحياز ـ مع الأسف ـ إلى قلب حقائق كثيرة جداً لا تعدّ ولا تحصى، وذلك في إطار ممارسات النقد لمدرسة التفكيك، حتّى عدّ الدفاع عن الأصول العقدية الدينية محاربةً للعقل، وجموداً، وسلفية، فيما عدّت ـ في المقابل ـ الكثير من النظريات الفلسفية والعرفانية المهتزّة بطبيعتها، والمليئة ـ أكثرها ـ بالخلاف والنزاع عينَ العقل والعلم، ليتعامل معها التعامل مع الرفيع والأمر الجليل.

أما التعامل المنصف والتقويم المحايد فقد كان يبدي حقائق ذات نوعٍ آخر، ولكي نقدّم مثالاً على ذلك، نأخذ مسألة المعاد القرآني، فقد صوّرت الفلسفة

الصدرائية معاداً جسمانياً صورياً، لم يحظ بتأييد حتى متعصّبي الفلسفة المتعالية نفسها، بل لقد اعتبرت شخصية مثل مرتضى المطهرّي نظرية المعاد الصدرائية غير متوافقةٍ مع المعاد في صورته القرآنية، ولكي يبرّر هذا الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفة الصدرائية أحال المطهري الأمر إلى تأثر الملا صدرا بالتفسير الكوني المؤسّس في عصره على الهيئة البطليموسية[1]، وهي الفرضية التي هجرها العصر الحاضر، وصنّفها ـ منذ زمن ـ على حساب النظريات العلمية المهجورة، ومن العجيب أنّ هذا التصوّر الكوني للعالم، أي التصوّر البطليموسي المنبوذ، هو الذي خلق، ولقرون مديدة، إحدى أقسى النزاعات الفكرية الدينية والفلسفية، مثيراً زوبعةً من الجدل طاول قضايا بالغة الحساسية مثل حدوث العالم وقدمه، ومبدأ ظهور الموجودات، والفاعلية الإلهية و.. وهو ما كان يؤدي بالمتدينين لدى رفضه إلى الوضع في قفص القشرية والاتهام بالجمود والتحجّر، وقد بدا اليوم وكأن هذا الأصل الموضوع كان ضحالةً ووهماً و..

والحقيقة، أنّه لو شرّحت المواقف الفكرية المختلفة في حقّ العقل لبان كم من التحريف والتبديل وقع في كشف الحقائق وإجلائها، إن نظرةً إلى تاريخ الفكر والفلسفة والأديان في العالمين الشرقي والغربي، سواء في العصر الغابر أو العصر الراهن، لتؤكّد بشكل حاسم على وجود اختلافات عميقة في فهم العقل ودوره و.. بل في شرحه وتعريفه؛ ولذا من الجدير إجراء مقارنة في موضوع العقل ما بين المذهب الفلسفي العرفاني، والمذهب الفقهي والكلامي، وذلك لكي تنجلي أكثر فأكثر مكانة هذه الحقيقة المقدّسة.

«يمكن القول: إنّ للعقل في الفلسفة والكلام اصطلاحين كليين يمكن تحديدهما، أحدهما: أنّ العقل موجود مجرّد بذاته وفعله، كما أنّه مستقل، بمعنى أن وجوده غير مرتهن بالنفس ولا معلّقٍ بالبدن، لقد صوّر الكثير من الفلاسفة سلسلةً من العقول،

---

(1) المطهري، مرتضى، المعاد: ١٩٤، طهران، انتشارات صدرا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

انطلاقاً من ما تستدعيه قاعدة: الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، وكذلك قاعدة إمكان الأشرف، وجملة أدلّة أخرى، واعتبروا هذه العقول واسطةً في الفيض الإلهي، وذلك بالقول: إنّه لم يصدر عن الله تعالى سوى موجود واحد يسمّى بالعقل الأوّل، وقد صدر من هذا العقل عقلٌ ثانٍ، ومنه عقل ثالث، حتى بلغت العقولُ العشرةَ، وقد سمّي العقل العاشر بالعقل الفعّال، وقد صدر العالم الطبيعي عن هذا العقل الفعّال، وهذه العقول عقول طولية، تقوم فيما بينها علاقة عليّة ومعلولية.

إلاّ أنّ شيخ الإشراق السهروردي رفض ـ في سياق إثبات نظرية العقول الطولية المشائية ـ تحديدها بالعشرة، وذهب إلى زيادتها عن هذا العدد، بل تخطى السهروردي إطار العقول الطولية ليعتقد بعقولٍ عرضية سمّيت بأرباب الأنواع.

وهكذا أخذ صدر الدين الشيرازي نظرية أرباب الأنواع، مقدّماً تفسيراً خاصاً لها[١].

ويعتقد أحد رجال الرأي الفلسفي المعاصر أنّ «تعداد العقول التي تقع واسطةً بين العقل الأوّل والعقول العرضية لا تقبل التعيين أو التحديد، وأنّ فرضية العقول العشرة غدت باطلةً بعد إبطال فكرة الأفلاك التسعة»[٢].

ويكتب الشيخ مرتضى مطهري حول الآثار العقدية لموافقة أو مخالفة العقول المستقلّة القديمة، الطولي منها والعرضي، وكذلك فلكيات الهيئة البطليموسية، فيقول: «يعتقد المتكلّمون أنّ الله هو فاعل الأشياء، وأنّه لا يوجد مؤثر في خلقها سواه، وبعبارة أخرى، إنّهم يعتقدون بتكثر فاعلية الحقّ تعالى بلا واسطة، أمّا الحكماء فيذهبون إلى تعدّد الخلقة، فيما يرون الجواهر العقلانية واسطةً في الخلق، من هنا، ينظرون إلى تعدّد الخلق في إطار خلق الصادر الأوّل أو العقل الأوّل بلا وساطة، وأنّ موارد كثيرة أخرى قد حصل فيها الخلق مع الواسطة، أمّا العرفاء والمتصوّفة فلا يرون في العالم بتمامه سوى تجلّي وظهور لا أكثر»[٣].

---

(1) راجع: دانشنامه إمام علي عليه السلام ١: ١١ ـ ٤٦.

(2) مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش فلسفه: ١٨١، طهران، نشر سازمان تبليغات، ١٩٩١م.

(3) راجع: مطهري، مرتضى، تماشاگه راز: ١٥٤، قم، انتشارات صدرا، ١٩٨٠م.

وبالمرور على هذا الاختلاف الفلسفي الكلامي في العقل، تبدو أمامنا خلافات جادّة أخرى، تُعْتَبَر مسألة حدوث العالم وقدمه، وكذا قدم الموجودات، وفاعلية الحقّ تعالى، وقدرته، واختياره، والخلقة و.. من أهمّها، إنّ هذه الخلافات كانت موجودةً في الثقافة الإسلامية منذ القرون الأولى، وقد خلقت حساسيات حقيقية بين الفقهاء والمتكلّمين من الشيعة والسنّة، وقد أدّى ذلك إلى تجاذبات ومواجهات بين أصحاب علوم الأوائل والفلاسفة.

ويمكن أن نحسب بعض علماء الشيعة الذين تبدّت في أفكارهم الكلامية والفقهية مواقف مناهضة للفكر الفلسفي، ومنهم: الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسي، وأبو الفتح الكراجكي، وأبو الصلاح الحلبي، وابن زهرة الحلبي، والخواجة نصير الدين الطوسي، والمحقق الحلي، والعلامة الحلّي، والشهيد الأوّل، والشهيد الثاني، والمحقق الثاني الكركي، والمقدّس الأردبيلي، وجعفر كاشف الغطاء، والمحقق القمي، وصاحب الجواهر، والشيخ مرتضى الأنصاري و..[١].

ومن جملة المواضع التي يمكننا فيها رصد مناهضة الفقهاء الشيعة وانتقادهم للفلاسفة مبحث التنجيم من المكاسب المحرّمة[٢].

المعنى الثاني للعقل عند الفلاسفة هو العقل الإنساني، وهو قوة من النفس، ومن مراتبها الذاتية، أي أنّه قوّة بشرية، يُحتمل الخطأ فيها، أمّا في النصوص الدينية فلا يعدّ العقل مرتبةً من مراتب النفس الذاتية، بل موهبة إلهية أفيضت على الإنسان، فالعقل نبي باطني، له حجيته الذاتية وعصمته أيضاً، ومن المحال تسرّب الخطأ إليه[٣].

---

(1) راجع: ياد نامه مجلسي، تنظيم وإعداد: مهدي مهريزي وهادي ربّاني ٢: ٣٠٩؛ ومجلّة كيهان انديشه، العدد ٤٥: ١٥٩ ـ ١٦٢، ١٩٩٢م.

(2) الشيخ الأنصاري، مرتضى، المكاسب ١: ١٦٢ و... تحقيق: أحمد پاياني، دار الحكمة، ١٤١٦هـ.

(3) راجع: ملكي الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، تنظيم: محمد بياباني اسكوئي، إعداد: علي ملكي الميانجي، الطبعة الأولى، انتشارات وزارت فرهنگي وارشاد إسلامي، طهران، ١٤١٥هـ، فصل العقل.

ومن القضايا الإشكالية التي كانت مسرحاً للخلاف بين أكثر الفقهاء والمتكلّمين وبين الفلاسفة، قضية الحسن والقبح الذاتيين العقليين، فمن وجهة نظر جمعٍ عظيم من الفلاسفة والمنطقيين يعدّ الحسن والقبح العقليان، وهما من أصول مدركات العقل العملي، من المشهورات التي قدّرها العقلاء لحفظ مصلحة حياتهم الاجتماعية، ومن ثم فلا واقع ولاحقيقة للحسن أو القبح خارج إطار الاعتبار العقلائي، وبناءً عليه، يغدو حسن العدل وقبح الظلم، وكذلك سائر مدركات العقل العملي، من الأمور الاعتبارية.

وقد سار على هذا المنهج ابن سينا في كتاب النجاة، وشارح الشمسية، والحاج ملا هادي السبزواري، والمحقق الإصفهاني مؤلّف نهاية الدراية، والطباطبائي صاحب الميزان، كلّ بلغته الخاصّة وتفسيره الشخصي، وأسسه المتبنّاة عنده، ويشترك الفلاسفة مع الأشاعرة في هذا الموقف، أي في رفض الحسن والقبح الذاتيين العقليين، غاية ما في الأمر أنّ الفلاسفة يرونهما اعتباراً، فيما يراهما الأشاعرة أمراً شرعياً.

في مقابل هذا الخط، وقف أغلب الأصوليين والفقهاء والمتكلمين، وبعض الفلاسفة، إذ ذهبوا إلى تبنّي الحسن والقبح الذاتيين العقليين، كما أشير سابقاً إلى آراء كبار رجال المدرسة التفكيكية في هذا الموضوع.

ومن اللازم الإشارة هنا إلى أنّ الآراء المنقولة عن حقيقة العقل من جانب بعض العلماء، وكذلك من لم نأتِ على ذكر اسمه، تبدو واضحةً في مصنّفاتهم، لكن على اختلاف فيما بينهم، وهو ما يستدعي ـ لرصد موقفهم ـ بحثاً أدقّ وأشمل[1].

وإذا أردنا أن نطلّ بالبحث والدراسة من جانب آخر وبقراءة كليانية للفلاسفة والعرفاء الإسلاميين في موقفهم من العقل، وكذلك آراء فقهاء أهل البيت عليهم السلام فستكون لدينا صورة أكثر وضوحاً ودلالة على جملة من الحقائق، فالمنهج السلوكي

---

(1) راجع: مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٧٦.

العرفاني لا يعتمد بأيّ وجهٍ من الوجوه على الاستدلالات العقلية، إنّه منهج يرى ـ كما يقال ـ قَدَمَ الاستدلاليين خشبيةً، أما المنهج الفلسفي الإشراقي فيرى الكشف مكملاً للعقل والبرهان، بدوره المنهج الفلسفي المشائي يقوم على البرهان العقلي النظري، إلاّ أنّ فشل المنهج المشائي وإخفاقه في تحقيق جملة من النتائج بعد قرون من توظيفه على يد العلماء العقليين، ورغم سيطرته على تفكير مجتمعات بشرية بأجمعها.. أدّى إلى ظهور موج عاتٍ من الانتقادات المنصبّة على النهج الميداني المشائي في بُعديه المضموني والشكلي، وذلك من جانب جماعة من العلماء المسلمين وغير المسلمين.

أمّا العقل في الفلسفة المزجية الصدرائية فيعد جزءاً منها، وهو يتكوّن من بنية داخلية يغلب عليها الطابع الكشفي والعرفاني، إلاّ أن مقارنةً له مع العشق والكشف والشهود تؤكّد ضعف مكانته شديداً أمامها، بل قد يتمّ التعاطي أحياناً معه بشكل غير رحيم ولا ودود[١].

أما المصادر الدينية الشيعية فتعتبر العقلَ موهبةً إلهيّة، وحجّة باطنية أفيضت على الإنسان، وعادةً ما يذكر العقل بعناوين مثل: المخلوق الأوّل، والموجود الأكثر محبوبيةً، أمّا الأحكام العقلية والمستقلات العقلية فتكتسب مكانة رفيعة[٢]، وهكذا جاء العقل ملاكاً للتكاليف، ومعياراً للثواب والعقاب، وكان واحداً من مصادر المعرفة الدينية الأربعة، كما كان العقل على الدوام، ومعه الاستدلال، أحد أهم العناصر المكوّنة للمذاهب الكلامية والعقدية الشيعية.

تقسيمات العقل في الموروث الشيعي

لعلّه يمكننا رسم صورة عن منهج الفقهاء والكلاميين الشيعة في تعاطيهم مع العقل وقراءتهم له، وذلك على الشكل التالي:

---

(1) راجع: المصدر نفسه: ٨٩.

(2) مناهج البيان، تفسير الجزء الثلاثين: ٥٠٠ و..

١ ـ الاعتقاد بالعقل البديهي، أعمّ من المستقلات العقلية، والبديهيات الأوّلية للعقل النظري، والاستنتاجات العقلية القائمة على مقدّمات تتسم بالوضوح، وكذلك الاعتقاد بالحسن والقبح الذاتيين العقليين، وتقدّم العقل الفطري على النقل وأصالته.

٢ ـ الاعتراف بالعقل الموافق للنقل، إلاّ أنّه لا ينبغي تصوّر أن المراد التعبد العقلي المحض أو المطلق بالوحي في الاجتهاد والاستنتاج، وأنّه لا يستساغ أيّ نوعٍ من أنواع التعقّل في الروايات، بل يشمل النشاط الاستدلالي العقلي الذي تؤيّد نتائجَه محكماتُ الكتاب والسنّة، كما يشمل الاستنتاجات العقلية المنبثقة من الأدلّة والمصادر الدينية المنسجمة في نهاية المطاف مع المعارف اليقينية للكتاب والسنّة، وهذه النقطة وإن بدت في ظاهرها بسيطةً وعادية إلاّ أنّها في مضمونها بالغة الدقّة، تساعد أعظم المساعدة على حلّ عقدة العلاقة ما بين العقل والوحي، كما تجلي دور الدين في الإمساك بزمام قيادة الفكر الإنساني، والخدمات التي يقدّمها العقل للنقل.

٣ ـ الاعتراف بمبدأ توظيف الأدلّة العقلية، غير المستقلات منها، عند الاحتجاج والمجادلة العقلية مع المخالفين في الرأي.

٤ ـ مبدأ ترجيح النقل المتقن التام على العقل النظري غير البديهي وعلى الكسبي، وغير المستقلات العقلية.

٥ ـ رفض القياس الفقهي في مجال الأحكام، إن أنصار المدرسة العقدية لأهل البيت عليهم السلام يمنحون العقل بجوهره القدسي قيمته الكبيرة العالية، بيد أنّهم يتخذون مواقف تتسم بطابع الاعتدال إزاءه، فقد عارضوا ـ من جهةٍ ـ سيول مواجهة العقل التي فتحها أهل الحديث، والحنابلة،وكذلك الاتجاه الجمودي الجلمودي للأشاعرة.. وهو الاتجاه الذي سعى إلى تضعيف مكانة العقل والتعقّل، كما رفضوا ـ من جهةٍ أخرى ـ النزعة العقلية الإفراطية لمدرسة الاعتزال، واعتبروها غير صائبة.

«يولي الاتجاه الكلامي والفقهي أهمية واحتراماً للتجربة والعلوم التجريبية، وكذلك للعقل والكشف والشرع، إنهم يوافقون على التجربة، كما يحترمون كل استنتاج يقوم على أساسها ما دامت صحيحةً، كما أنّهم لا ينأون بأنفسهم عن

الكشف والشهود السليمين، بل يقبلون بهما، بيد أنّهم لا يعتبرونهما معياراً في الوصول إلى الحقيقة، إنّهم ـ أيضاً ـ يقدّسون العقل، سواء في جانب معرفته للوحي وحكمه باتباعه في النطاق الذي يجد العقل فيه استعداداته المعرفية عاجزةً عن الخوض فيه، أو جانب أحكامه المستقلة أو في جانب تعقل الوحي وخدمته له، إنهم يرون الشرع مكملاً للعقل، وهو السبيل الآمن والمتصل بخالق الوجود، وهو البرنامج الأبدي لسعادة أفراد الإنسان جميعهم»(١).

التفكيك وإشكالية الانتماء للاستذكار الأفلاطوني

للتذكّر في معرفة الله الدينية دور مفتاحي أساسي، وقد عبّر الله تعالى عن القرآن بالتذكرة، واعتبر النبيّ مذكّراً، وثمة آيات قرآنية كثيرة في هذا الخصوص من بينها: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ الغاشية: ٢١، و ﴿كَلا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ المدثر: ٥٥، و..

يكتب أحد نقّاد المدرسة التفكيكية، نقلاً عن العلامة الطباطبائي قوله: «.. وأما ما استنتج من جميع كلامه من بطلان جميع الطرق المعمولة، وتعيّن طريق الكتاب والسنّة، وهو مسلك الدين، فلا يسعه إلاّ أن يرى طريق التذكر، وهو الذي نسب إلى أفلاطون اليوناني، وهو أن الإنسان لو تجرّد عن الهوسات النفسانية وتحلى بحلية التقوى والفضائل الروحية ثم رجع إلى نفسه في أمر بان له الحق فيه، وهذا هو الذي ذكروه، وقد اختاره بعض القدماء من يونان وغيرهم، وجمع من المسلمين، وطائفة من فلاسفة الغرب..

وهذا هو الذي ذكروه، وقد اختاره بعض القدماء من يونان وغيرهم وجمع من المسلمين، وطائفة من فلاسفة الغرب، غير أن كلا من القائلين به قرره بوجه آخر»(٢).

---

(1) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٨٩.

(2) سعيد رحيميان، كيهان انديشه، العدد ٥٣: ٨٩، ١٩٩٤م.

وأجد من المناسب لدى نقد هذا الكلام، الإشارةَ الإجمالية ـ وفقاً لما ذكره بعض الباحثين المعاصرين ـ للفوارق الأساسية بين معرفة العالم ومعرفة الله في النظرية الدينية ونظيرتها الأفلاطونية:

١ ـ يمكن للإنسان، وفقاً لنظرية المُثُل الأفلاطونية، شهود المُثُل بالسعي العقلاني والديالكتيكي والجدلي، أما في مدرسة المعرفة الفطرية لله فيُعرِّف الله سبحانه نفسه للإنسان.

٢ ـ إن طريق شهود المثل هو الجدل والديالكتيك والبحث العقلي، أمّا سبيل الاستذكار المعرفي الفطري لله، فهو العبادة، وذكر الله، وما كان من هذا القبيل.

٣ ـ طبقاً لنظرية المُثُل، تملك التعاريف الكلّية مرجعاً عينياً مستقلاً مجرّداً، أما المعرفة الفطرية لله سبحانه فهي لا تثبت مُثُلاً من هذا النوع، كما لا تعطي رأياً إيجابياً ولا سلبياً في هذا المجال.

٤ ـ إنّ معرفة الله في الإسلام ليست أمراً ذهنياً معقّداً، ولهذا لا تختصّ بأشخاص محدّدين، بل تستوعب أفراد الإنسان بأجمعهم، على العكس من ذلك النظام الفلسفي الأفلاطوني، ذلك أنّ معرفة الله فيه مختصّة بأفراد محدّدين، يفترض بهم أن يمتلكوا ميزات خاصّة، وهي ميزات وشروط كان أفلاطون نفسه قد بيّنها وشرحها.

نواجه في اللاهوت الأفلاطوني موجودين اثنين، يحتمل أن يكون كلّ منهما هو الله، أو أن يكون أحدهما الإله الأساسي فيما يكون الثاني فرعياً، تماماً كما يعبّر أفلاطون نفسه عنهما بالإله الأب، والإله الابن، وهذان الإلهان الأفلاطونيّان، خصوصاً الخير المطلق منهما، لا يمكن معرفتهما إلاّ للفلاسفة، وهم بدورهم لا يمثلون سوى عدد محدود من الناس يتمتعون بطاقات وإمكانات جسمانية، وظاهرية، وذهنية، مثل الإرادة، والشجاعة، والجمال، والاستعداد الطبيعي، وحدّة الفهم، والذاكرة، والهمّة التي لا تعرف الكلل ولا التعب، ومحبة الأعمال كلّها، والاستعداد، و.. وهم ـ أي الفلاسفة ـ إنما يقدرون أيضاً على إدراك الخير المطلق بعد طيّ مراحل كثيرة، ثم بلوغ سنّ

الخمسين عاماً، أمّا سائر الناس، وهم الأكثرية التي تشرف على الإطباق العام، فهم محرومون من معرفة الله، وبهذا تنحصر سعادتهم في إطاعتهم للفيلسوف الحاكم في المدينة الفاضلة الأفلاطونية.

٥ ـ لا يوجد ارتباط في المدرسة الأفلاطونية بين الأخلاق ومعرفة الله، ومن ثم لا تأثير للفضائل أو الرذائل الأخلاقية في اكتشاف الباري وفهمه، وهذا ما يعاكس التعاليم الدينية التي ترى أن العمل بأحكام خاصّة لازمٌ لمعرفة الله والإيمان الديني، ومن ثم تؤسّس لعلاقة وثيقة بين الإيمان والعمل[1].

التفكيك وتهمة الأخبارية

من المسلّم به أنّ الأخبار والأحاديث تعدّ واحدةً من أركان المرجعيات الدينية التي يستند إليها، وهو أمرٌ يقرّه الجميع، وإعطاء الأخبار والروايات حقّها شيء فيما الأخبارية شيء آخر، إن تهمة الأخبارية التي تلصق بالرأي الآخر أو الاتجاه المعاكس تؤدي إلى إسدال السُتُر على كثيرٍ من حقائق الفكر والتاريخ.

في الحقيقة، هناك قواسم مشتركة في الرؤى تجمع الفقهاء والمتكلّمين من جهة وبعض الأخباريين بعيداً عن كيفية استنباط الفروع الفقهية، وذلك على صعيد الأُصول العقدية، وهكذا الحال في طرف الفلاسفة والعرفاء، فقد كانت لبعضهم ميول أخبارية، بل كان بعضهم من رادة هذا الاتجاه في التراث الإسلامي.

إن المدرسة التفكيكية من الاتجاهات المدافعة عن الأسس القويمة الاجتهادية للشيعة، يشهد على ذلك مسلسل التصنيفات العلمية المتعدّدة في الفقه والأصول من جانب أبرز شخصيات هذه المدرسة، فقد كان الميرزا الإصفهاني نفسه من خواص تلامذة الميرزا النائيني، ومحلّ عنايته واهتمامه، كما كانت له نظرات في أصول الفقه

---

(1) راجع: رضا برنجكار، مباني خداشناسي در فلسفه يونان وأديان إلهي، طهران، انتشارات نبأ، الطبعة الأولى.

خاصّة، ونظريات ابتكارية حصرية أيضاً.

ويعدّ آية الله الحاج الشيخ حسين الوحيد الخراساني الذي يصنّف درسه اليوم من أرقى وأنضج وأجمع دروس البحث الخارج في أصول الفقه في الحوزة العلمية الشيعية في مدينة قم (الإيرانية)... يعدّ الخراساني من تلامذة الميرزا الإصفهاني، وقد كان الأخير مهتماً به أثناء حياته، وقد أثير الحديث عن الإصفهاني في محضر الوحيد الخراساني، وجرى التداول في ميوله الفقهية واتجاهه الاجتهادي، وقد نفى الخراساني، وهو من تلامذته، نسبة الإصفهاني إلى المدرسة الأخبارية، مشدّداً على مقامه العلمي الكبير.

التفكيك ومعضلة التأويل

حجية الظواهر أمرٌ عقلائي، وكذلك الحال في التأويل الصائب المجاز طبقاً للضرورات اللغوية والأدبية، أو انطلاقاً من حكم محكمات العقل والكتاب، عبر الطريق السليم المتمثل بالمعصومين ﷺ، أما التأويل بمعنى التحويل الشكلي والمضموني للعقائد المسلّمة والضرورات الدينية، والموظفة فيه أنواع التطويع، والتفسير الذوقي، أو الخوض في قضايا الغيب وما هو بعيد عن متناول اليد البشرية، اعتماداً على النظريات الهزيلة الضحلة للعلماء اليونانيين و.. في تفسير العالم ومعرفة الوجود.. هذا التأويل لا يمكن القبول به، بل هو عملية تجانب الصواب، وتبعد عن الحقيقة العلمية شططاً.

وإذا أردنا أخذ مثال دالّ، كمسألة خلود الكفّار في النار والعذاب الأبدي، وهي مسألةٌ تصنّف في عداد المسلّمات القرآنية، لوجدنا أنّه قد جرى إنكار هذا المسلّم القرآني نتيجة الارتباك الذي شهده هذا المفهوم في المخاض الفلسفي العرفاني وفقاً لطبيعة قواعد هذين العلمين وأصولهما، ولهذا فسّر مدّعو كشف الحقائق بقوّة العقل والشهود هذا العذاب بمعنى العذب، أي الحلو المستساغ الذي يلتذّ به الإنسان، ثم اعتقدوا بأنّ الكفار في جهنّم يبلغ بهم الأنس والسعادة والانبساط أنّهم عندما يراد

أخذ المؤمنين العاصين منهم إلى الجنّة، يضطربون ـ أي الكفار ـ خوفاً من أن يصدر قرار تحويلهم إلى الجنّة أيضاً، وفي نهاية المطاف تكتمل الصورة العرفانية بالقول: إن من في جهنم جميعهم يجتمعون ثم تطفأ النار، وتأخذ أعماق جهنّم بالتحوّل إلى خضرة ونبات[1].

ويؤكّد الملا صدرا في الأسفار الأربعة على هذه الصورة الفكاهية الكوميديّة لدى دراسته مسألة خلود المعاندين في النار، لكنه يصرّح في كتاب «العرشية» بأنّه كلّما بذل جهده في التفكير رأى بأنّ جهنّم ليست مكاناً مؤنساً ولا مستساغاً، بل هو موضع عذاب[2].

إنّ المدرسة التفكيكية تعلن صرختها رافضةً هذا اللون من التأويل، وبناءً عليه، لا يمكن تلبيس الأمر عبر تشبيه العقائد القشرية لجماعات مثل المجسّمة والمشبّهة والحنابلة من أهل السنّة، ممّن جمد على الظاهر في تفسير الآية الكريمة: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥، بالنزعة الرافضة للممارسات التأويلية غير المنضبطة للجماعات الصوفية، كما حصل لدى بعض أصحاب الرأي الفلسفي لدى نقده مذهب التفكيك، حيث مارس تجسيراً عبر خلاله من الاتجاه القشري في الإسلام إلى الاتجاه التفكيكي.

ومن الواضح أنّ هذا القياس قياسٌ مع الفارق، وهو خارج عن الموضوع، ولا يرتبط البتّة بالصراعات الأصولية، ذات الجذور الكلامية والعقدية الشيعية، مع المدارس الفلسفية والعرفانية[3].

التعقل والتفلسف، وظاهرة التباس المفاهيم

يسعى بعض المتشجّعين المناصرين للفلسفة والعرفان إلى تصوير النزعة

---

(1) مجلّة كيهان انديشه، العدد ٤٩، ٢٠٠٠م.

(2) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٨٠.

(3) مجلّة همشهرى ماه، العدد ١٠: ٥٥، ٢٠٠١م.

الفلسفية مرادفاً للنزعة العقلية، ومن ثم اعتبار معارضي الفلسفة مناهضين للعقل، والحال أنّ التفلسف لا يعادل الاستدلال والتعقّل، سواء على الصعيد النظري، ومستوى تعريف مفاهيم مثل الفلسفة، والعقل، والاستدلال، أو على الصعيد الميداني التطبيقي، وطرح الآراء الفلسفية والعقلية.

والمذهل المثير للعجب أكثر أنّ هذا الادعاء القائم على خلط المفاهيم يشاع من جانب أنصار الحكمة المتعالية والمتحمّسين لها، تلك الحكمة التي يغلب عليها الطابع العرفاني الكشفي، وهي الفلسفة التي يلاقي العقل معها معاناته ويرى جفاء ثقيلاً من جانب مؤسّسها الملا صدرا الذي استخدم في حقّ العقل والاستدلال كلمات من نوع: المزخرف، والمزيّف[١].

وقفات نقدية للمدرسة التفكيكية، رصد وتقويم

١ ـ إجابات تفكيكية منقوصة عن أزمة تعارض العقل والنقل [الشيخ سعيد رحيميان]:

من شرائط الحكم على فكر أو مدرسة البحثُ الدقيق في محتواها، وإلاّ ابتعد الباحث الحصيف عن الإنصاف العلمي، وكمثال، يكتب أحد ناقدي المدرسة التفكيكية أن موقف هذه المدرسة من إشكالية تعارض العقل والنقل غير واضح[٢]، إلاّ أنّ مراجعةً بسيطةً للمراجع والمصادر ـ مع دقة وتحقيق ـ يمكنها أن تقدّم جواباً تاماً عن هذا الكلام.

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، لا تعارض إطلاقاً بين المعطيات الوحيانية والمعطيات العقلانية القطعية المؤكّدة، وعلى فرض حصول مثل هذا التعارض يقدّم العقل الفطري على النقل، أمّا تعارض النقل مع العقل النظري غير البديهي فإن المتقدّم

(1) راجع: صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، سورة يس، مع تعليقات الحكيم النوري، وتصحيح محمد خواجوي: ١٧٨ ـ ١٧٩، قم، انتشارات بيدار، ١٩٩٤م.

(2) راجع: سعيد رحيميان، مجلّة كيهان انديشه، العدد ٥٢: ٨٢.

فيه هو النقل، وهو ما لا يحسب تعارضاً بين العقل والنقل، بل هو تعارض بين أمرين عقليين، ذلك أنّ النقل قائم بدوره على العقل الفطري، وما بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وعليه، لا تعارض هنا إلاّ بين العلم الحصولي والبرهان النظري من جهة، والعلم الحقيقي من جهة أخرى، ومن الواضح هنا ضرورة تقديم العلم الحقيقي[(١)].

٢ ـ التفكيك والمواقف المختلفة من العقل النظري والعملي [د. ديناني]:

يكتب [الدكتور ديناني] أحد أساتذة العلوم الفلسفية، لدى تحليله لحركة الفكر الفلسفي وأحداثه في التراث الإسلامي، يقول: «أغلب أصحاب التفكيك متناغمون ومنسجمون مع مؤسّس مدرستهم وأستاذهم في الاعتماد على العقل العملي، فيما يردّون البرهان المنطقي الذي يمثل المظهر الكامل للعقل النظري»[(٢)].

وهنا لابد من التعليق التالي للتوضيح:

أ ـ إنّ تعريف المصطلحات والمفاهيم العقلية لا يتّسم بالثبات والوحدة بين الاتجاهات الفكرية المختلفة، ومن ثم ليست هناك أيّ معادلة أو انطباق.

ب ـ لا ينحصر توظيف العقل في المدرسة التفكيكية باستخدام العقل العملي.

ج ـ إنّ مفردة «العلم» في القاموس الاصطلاحي لرجال التفكيك الخراساني ترادف ـ أكثر ما ترادف ـ العقل النظري.

د ـ تختلف قراءة رجال المدرسة التفكيكية لنطاق الفعل البرهاني المنطقي مع سائر الفلاسفة والمفكّرين، أمّا مبدأ استخدام البرهان المنطقي الواجد للشرائط فهو أمرٌ متفق عليه، فقد وقع التباس هنا بين المبدأ ونطاق توظيفه.

والجدير ذكره، أنّ تعريف العلم، وتقسيماته، وحقيقته، واستعماله في المدارس الفلسفية المتعارفة يختلف عمّا هو لدى المدرسة التفكيكية، وشرح ذلك

---

(1) راجع: ترجمة توحيد الإمامية: ٤٦.

(2) إبراهيمي ديناني، غلام حسين، ما جراى فكر فلسفي در جهان إسلام ٣: ٤٢٧، طهران، انتشارات طرح نور، ٢٠٠٠م.

يفوق قدرة هذه المقالة، إلاّ أننا ـ ونظراً للضرورة، ولكي نجلي الموضوع أكثر ـ نشير مختصراً إلى تعريف العلم وامتيازه عن تعريف العقل.

«العلم مثل العقل، نور مجرّد، خارج عن حقيقة الإنسان، حصل عليه الإنسان بعطاء إلهي، ومن الطبيعي أن العطاء الإلهي والاستقبال الإنساني ليس واحداً، فكل منهما له مراتبه وامتيازاته»[١].

«أما اختلاف العقل والعلم، مع كونهما معاً ذوا كشفٍ ذاتي، ومحفوظين من الخطأ، ومعصومين بحسب متعلّقهما، ذلك أن الكشف يسمّى عقلاً من جهة أنّه يمنع صاحبه عن ارتكاب الأعمال المرجوحة، ويشجّعه على القيام بالأفعال الراجحة، وهذه العناية لا وجود لها في متعلّق العلم الحقيقي الذي في الكشف الذاتي مثل العقل، وذلك مثل: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وأنّ العدم لا يحكم به ولا عليه»[٢].

٣ ـ محاولة فاشلة:

من بين أحدث الكتب الناقدة لمدرسة التفكيك، كتاب كبير في ٧٢٥ صفحة، يحمل اسم: المدرسة التفكيكية نقدٌ ودراسة، إن ملاحظة حجم الكتاب الضخم، والمكتوب بلغةٍ عصرية، وقلمٍ سهل وواضح، يوقع الإنسان في وهم مواجهة نتاج علمي وبحثي هام وعميق، إلاّ أن مراجعة مصادر الكتاب ـ أعمّ من ما جاء في فهرسه أو في مطاويه ـ يبيّن بوضوح أنّ الكاتب لم يراجع سوى مصادر قليلة ومحدودة، وأنّه لم يستفد ـ كما ينبغي ـ في مجال النقد وإجراء المقارنات من النصوص الفلسفية، والكلامية، والحديثية، والتفسيرية.

إن التكرار المكثف للأفكار، والمنهج الأقرب للتعليمي الذي يستخدمه الكتاب عاظم من حجمه وصفحاته، إضافةً إلى عدم تشريح الحقائق المطلوب فهمها في أغلب الانتقادات المسجّلة، كما كان الدفاع المتعصّب عن الفلسفة هو الهمّ الرئيس

---

(1) ترجمة توحيد الإمامية، مصدر سابق: ١٤.

(2) المصدر نفسه: ٥٢.

والهدف الأساس للكتاب بأكمله، إن مجموعة هذه العناصر تضعف قيمة الكتاب وتنقص من مكانته ومستواه.

إنّ الدفاع عن المعاد الجسماني العنصري صار عند الناقدين ارتكاساً للكلام الأشعري، وميلاً للمنحى الظاهري، غافلين عن أنّ هذا المعاد يمثل واحدةً من ضروريات الدين، ومما اعترفَ به المتكلّمون أجمعهم، سواء الأشاعرة أو المعتزلة أو الإمامية، ففي أشهر مصدر كلامي شيعي، ألا وهو شرح التجريد للعلامة الحلّي، عدّ المعاد الجسماني من ضروريات الدين[(١)].

إضافةً إلى ذلك كلّه، يوجب الكتاب المشار إليه أعلاه، مشكلةً منهجية أخرى، إذ لم يوضح سلسلةً من المفاتيح والمداخل الضرورية مثل: المفاهيم الفلسفية، ومحاربة الفلسفة، أو الأخذ بها، وتاريخ ظهور الفلسفة وانتشارها، ومكانة المعطيات الفلسفية وعلاقتها بالمعطيات الدينية القائمة على الوحي، ونقاط الاشتراك والافتراق الشكلي والمضموني بين هذين النوعين من المعطيات، ونسبة الإطلاقية لآراء رجال المدرسة التفكيكية من جانب التفكيكيين و..[(٢)].

٤ ـ نقد الكتاب التفكيكي «توحيد الإمامية» [السيد محمد الموسوي]

ومن مظاهر النقد الأخرى للمدرسة التفكيكية كتاب في ٤٣٤ صفحة حمل عنوان «آئين وانديشه» أي الدين والفكر، وقد استهدف الكتاب نقد المدرسة التفكيكية والدفاع عن الفلسفة الصدرائية، إن الصورة السلبية التي حملها مسبقاً مؤلّف الكتاب المحترم السيّد محمد الموسوي تجاه نقّاد فلسفة الملا صدرا قلب الكثير من الحقائق، مما يحتاج شرحه إلى كتابٍ مستقل[(٣)].

---

(1) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦، قم، انتشارات مكتبة مصطفوي.

(2) السيد محمد حسين الطباطبائي، شيعة در اسلام: ٦١، الناشر: بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.

(3) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة؛ والسيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٢٤٦، قم، وجداني، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

ولكي نقدّم للقارئ أنموذجاً دالاً، نلاحظ كيف تعامل مع كتاب توحيد الإمامية لوالدنا محمد باقر ملكي الميانجي ﵀، [أحد وجوه الحركة التفكيكية البارزين]، فقد ابتعد عن الإنصاف والعدل في نقله عنه ومحاكمته له، وقد كتب تحت عنوانٍ عريض: «عدم الحاجة إلى العلوم البشرية في توحيد الإمامية»[1]، نصّاً ينقله عن ترجمة توحيد الإمامية، مستنتجاً منه أنّ عقيدة صاحب التوحيد في الاعتقادات تقوم على عدم الحاجة إلى الأبحاث العقلية والفلسفية، وأنّه يمكن الرجوع ـ فوراً وبصورةٍ ومباشرة ـ إلى كلمات المعصومين ﵈ وفهمها واستيعابها، دون طيّ مقدّمات[2].

إنّه يتّهم بهذا الاستنتاج مؤلّف توحيد الإمامية بالقشرية والسطحية، علماً أنّ نظرية مؤلّف توحيد الإمامية قد حرّفت في النقل الذي مارسه المذكور أعلاه، كما حرّفت في فهمها واستنتاجها.

ولكي يتضح الأمر، نحاول تقرير أصل الموضوع المبحوث عنه، بشكل مستند وموثق، موكلين الحكم للقراء الأعزاء.

والحقيقة أن صاحب توحيد الإمامية قد تناول أحد الموضوعات على الشكل التالي: الدين الإسلامي، حيث كان مصداقاً للإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، أفضل أديان العلم وأسماها، وهذا الدين المقدس غير محتاج لعرض عقائده الإيمانية للمدارس الفلسفية الجديدة أو القديمة، ومن بينها البحوث النظرية والفلسفية والكشفية والعرفانية، إنه غير مدين لها ولا متوقف وجوده عليها، ومن ثم فلا يجوز لنا الورود في ساحة فهم الروايات محمّلين بأحكام مسبقة ومواقف قبلية مفروغ عنها، حتى لا نقع في مشكل تطويع النصوص وتوجيهها الوجهة التي نريدها.

يقول: «لا أقول: إن تحصيل علوم الأنبياء متوقّف على تحصيل طريقة غيرهم، ومنوط بتحصيل نظريّات من سواهم، فإنّه جزافٌ من القول؛ لأن علومهم أرفع شأناً،

---

(1) السيد محمد الموسوي، آئين وانديشه: ١٠٤، طهران، انتشارات حكمت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.

(2) المصدر نفسه: ١٠٥.

وأنور برهاناً، وأجلّ مقاماً، ومستقلّة بنفسها، وغنية عن الاستمداد بعلوم من سواهم من العلوم البشريّة القديمة والحديثة، والأبحاث النظرية والعلوم الكشفية»[(١)].

لم يتطرّق النص المشار إليه إلى العلوم المقدماتية للكلام والعقائد، كما لم يجر الحديث إطلاقاً عن عدم الحاجة إلى الأبحاث العقلية، وقد ترجمت عبارة: «الأبحاث النظرية» في النص العربي المشار إليه، وهو النص الأساسي الذي سطر المؤلّف الكتاب به... ترجمت إلى الفارسية بكلمة: «الأبحاث العقلية»، بما يعني علم المعقول المعادل لمصطلح علوم الفلسفة.

ومع الأسف، فقد اعتمد مؤلّف كتاب: الدين والفكر، على النصّ الفارسي دون الرجوع إلى الأصل العربي، ومن ثم أجاز لنفسه نسبة مثل هذا الكلام لعالم شيعي، اعتماداً على التسامح في الترجمة والنقل دون رجوع إلى المصدر الأم مما تستدعيه ضرورات البحث ودقّته.

وأرى من الضروري هنا نقل مقاطع من توحيد الإمامية تؤكّد تقدير صاحب الكتاب واحترامه وتقديسه للعلوم البشرية أو الدليل العقلي، يقول: «العقل في الكتاب والسنّة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانية، وهو الظاهر بذاته، والمظهر لغيره، وهو حجّة إلهية، معصوم بالذات، ممتنع خطاؤه، وهو قوام حجيّة كل حجّة، وهو ملاك التكليف والثواب والعقاب، وبه يجب الإيمان، وما يترتّب عليه، وتصديق الأنبياء، والإذعان بهم، وبه يميّز الحقّ من الباطل، والشرّ من الخير، والرشد من الغيّ، وبه يُعرف الحسن والقبيح، والجيّد والرديء، والواجبات والمحرّمات الضرورية العقلية الذاتية، ومكارم الأخلاق ومحاسنها، ومساوئ الأعمال ورذائلها»[(٢)].

ويقول: «لا يخفى أن تلقّي الأديان الإلهية يحتاج إلى دليل عقلي ونقلي، ولكلّ

---

(1) توحيد الإمامية، مصدر سابق: ١٤.

(2) المصدر نفسه: ٢١.

منهما موقع خاص في المعارف الدينية، والأدلّة النقلية معتمدة على الأدلّة العقلية، ولا تنافي بينهما، وأحدهما لا يغني عن الآخر... ومن الواضح أنّ دين الله أعمّ من الأمور الإرشادية العقلية والتعبّدية»[١].

ويقول: «.. وأمّا العلوم الدائرة اليوم، النافعة لمعيشة الإنسان، مثل الطبّ الجديد، والعلوم التجريبية مع عرضها العريض، فلها فضيلة خاصّة، وشأن عظيم في حدّ نفسها..» [٢].

إذن، فالحديث إنّما يدور حول عدم الحاجة للعلوم البشرية في مجال العقائد الدينية، لا حول الاستغناء عن العلوم البشرية مطلقاً، كما يبدو من العنوان الكبير الذي ذكره صاحب كتاب: الدين والفكر.

بالله عليكم، إذا واجهنا ناقداً محترماً يمارس هذا التزييف ألا نسمّي عمله هذا تدليساً؟!

وإضافةً إلى ما جاء في توحيد الإمامية، فقد كنت بنفسي في معيّة والدي، مؤلّف الكتاب المذكور، لسنوات متمادية، ومن حسن الصدف أنّه ﵀ كان متشدّداً جداً في النهي عن الدخول في قضايا العقديات دون تخصّص لازم وأهلية خاصّة، وكان ذلك مشهوراً عنه جداً بين الخاص والعام، لقد كان يرى ضرورة الأهلية العلمية لخوض البحوث الكلامية، سواء على صعيد إثبات الكلاميات أو نقدها، وقد تكرّر منه إبداء الوجه العبوس المنقبض للكثير من الطلاب والفضلاء أو بعض المثقفين المتابعين ممّن يتوقّع الخوض في القضايا الكلامية المعقّدة دون طيّ مقدمات أو بلوغ مكانة علمية تؤهّل صاحبها لذلك، وكثيراً ما كان موقفه هذا يؤدّي إلى انزعاجهم.

كما كان والدنا المغفور له يخصّص قسماً من وقته لعقد جلسات علمية متعدّدة، حتى كان بعضها طويلاً، مع العديد من الباحثين وأصحاب الرأي

---

(1) المصدر نفسه: ٥٢.

(2) المصدر نفسه: ٤٦.

المشهورين والمعاصرين ممّن يميل إلى الاتجاه الكلامي أو الفلسفي أو الثقافي، جلسات ملؤها الأدب المتبادل والاحترام كذلك.

كان والدنا المغفور له محمد باقر ملكي الميانجي يستنكف أشدّ الاستنكاف عن كتابة تقريظ لأيّ كتاب كلامي أو فقهي أو تفسيري، وكان ينتابه وسواسٌ عجيب، حذراً من تأييد فهمٍ غير سليم أو استنتاجٍ غير صائب، وهو ما أدّى بجماعةٍ إلى الامتعاض، ولا أذكر أنّه قرّظ كتاباً قطّ، كما كان ﵀ شديد التحفّظ من الثناء على أحد من الناحية العلمية أو منحه شهادة تقدير أو...، وقد كان يذهب إلى أنّ الاجتهاد في العقديات لصيق الخوض في دقائقها والاستفادة منها، مؤكّداً على اشتمال المصادر الدينية على موضوعات حسّاسة ودقيقة، كما كان يرى أنّ معيار النتاجات العلمية والنجاح في الوصول إلى حاقّ المعارف العقدية إنما يكون في إطار الاجتهاد في هذا العلم، والاطلاع على ما يلزم وما لا يلزم.

وأختم الحديث عن العلاقة القوية لوالدي ﵀ بالعلم والعقل بحادثتين اثنتين هما:

الحادثة الأولى: استدعي الوالد ﵀ إلى المحاكم القضائية عصر الشاه في المؤامرة التي قادها الملاكون والمأمورون الظلمة جنوب آذربيجان قبل إصلاح نظام الأراضي عام ١٩٥٨م، وقد حصلت مواجهة بين الوالد وقوى السلطة أدّت إلى استدعائه إلى المحاكم القضائية، وعندما أراد أداء القسم أقسم بالتوحيد والعلم، ممّا دفع القاضي للتأثر الشديد نتيجة القسم بالعلم، وبدل أن يؤذيه أو يعاقبه أكرمه واحترمه.

الحادثة الثانية: أقدم الوالد ﵀ في السنين الأواخر من عمره على تأسيس كلية حكومية كبرى تبلغ مساحة أرضها ٦٥٠٠٠ متر مربع في إحدى مناطق آذربيجان الجنوبية، وذلك بدعم مالي من آحاد المواطنين وأبناء الشعب، وفي إحدى حالات الدعم المادي، جاء شخص يريد تقديم مساعدة، بيد أنّه شرطها بأنّ يأتيه الوالد ﵀ بنفسه، وقد كان هذا الشخص ساكناً في محلّة قديمة من أحياء إحدى

المدن الكبيرة، التي لا تبلغها وسائل النقل، وقد كان ﷺ آنذاك يمشي بصعوبةٍ كبيرة نظراً لكبر سنّه وشيخوخته، لكنه، ولكي يكمل مشروعه هذا، صعد عربةً ذات دواليب أربعة، مخصصة لحمل البضائع، وذهب إليه! حتى لا يصاب المشروع العلمي هذا بالعقم والفشل.

إن صعود مجتهدٍ مسنّ وشيخٍ عجوز عربةً كذلك للقاء شخصٍ عادي جداً، لإنجاز مشروع ثقافي حكومي، إنّما يدلّ على مدى علاقته بالعلم والمعرفة وإيمانه بهما.

هذا، وقد نسب صاحب كتاب: الدين والفكر، لصاحب توحيد الإمامية أنّ المقدّم مع تعارض العقل والنقل هو النقل، وهي نسبة غير صحيحة، فقد ذكر في هذا الكتاب بصراحة ونصّ على أنّه يقدّم الدليل العقلي الفطري على النقل، بل لقد جرى التشديد على ذلك[1]، أمّا ترجيح العقل الاصطلاحي على المعارف الإلهية فهو مرفوض عنده، تماماً كما هو رأي الأصولي النحرير والفقيه الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في مباحث القطع من كتاب فرائد الأصول، في موضوع حدوث العالم ونفي قدمه، حيث ذهب إلى أن الركون إلى العقل النظري كثيراً ما يؤدي بالمرء إلى الهاوية والهلاك والعذاب الأبدي[2].

٥ ـ تعارض القرآن والفلسفة والعرفان جذري أم صوري؟ [الشيخ صادق لاريجاني]

يدخل [الشيخ صادق لاريجاني] أحد المدرّسين الأفاضل في الحوزة العلمية بمدينة قم، وأثناء تدريسه لمباحث القطع في علم أصول الفقه، نظريةَ التفكيك، ويذهب في بحثٍ مفصّل لها إلى اعتبارها شبيهاً نوعياً للأخبارية، وبدراسة هذه السطور المفصّلة يتضح أن الناقد المحترم هو في الأصل ذو ميول فلسفية وعرفانية، ومن الواضح أن لبّ النزاع إنما هو بين التفكيكيين وأهل الفلسفة والعرفان.

---

(1) المصدر نفسه: ٣٩.

(2) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١٢، قم، نشر كتاب فروشي مصطفوي.

يقول هذا الناقد في موضع من كلامه: لا شك أنّ الفلسفة والعرفان سبيل مغاير لسبيل القرآن والروايات، غايته أنّ ذلك لا يعني اختلافهما في المدّعيات والمقاصد، وهذه نقطة هامة وأساسية لابدّ من مراعاتها دوماً، فقد يقع البحث أحياناً حول دعوى من الدعاوي، وهنا ما أكثر ما يكون المحتوى القرآني والبرهاني والعرفاني في قضايا أصول الدين واحداً.. فما جاء حول التوحيد في القرآن بوصفه حقيقةً ثابتة، وكذلك الحال فيما جاء به العرفان، وما قضت به الفلسفة أيضاً، أمرٌ واحد، وإن كان من الممكن أن تختلف الأنظار اختلافاً كبيراً في خصوصيات هذا الأمر الواحد الثابت، لكن المهم على أيّ حال وحدة مدّعى الأطراف كافة(١).

إلاّ أنّ واقع الحال يختلف عن ذلك كثيراً، فأدنى ممارسة للدين والفلسفة والتصوّف والمدّعيات العرفانية، وأدنى رصد تتبعّي لتاريخ الفلسفة ومراحل علم الكلام وتطوّر الأفكار والنظريات، وتضادّ العقائد، وشيوع المنازعات، وتشتت الآراء العقلية.. ذلك كلّه يثبت أن دعوى (الشيخ لاريجاني) في غير محلّها.

يكفي لذلك، إلقاء نظرة على آراء أرباب الديانات، والفقهاء، والمتكلّمين فيما يخصّ موضوع وحدة الوجود، ووحدة الموجود، وقدم العالم، والعلم الإلهي بالجزئيات، وفعلية الحق تعالى و.. فإنّ الاختلاف والتضادّ العميق ليس في طبيعة الطريق المتّخذ للعبور نحو الحقيقة الواحدة فحسب، بل في الغايات والمدّعيات والمقاصد التي توصل إليها هذه الطرق انطلاقاً من البديهيات.

إن تهمة الأخبارية لا يمكنها أن تحوّل الواقع أو تغيّر الحقائق، بل يجدر القول: إن نقد الفلسفة والعرفان أمرٌ خارج تماماً عن موضوع الصراع الأخباري الأصولي.

وكما ذكرنا من قبل، فإنّ هناك نقاط اشتراك عديدة تربط ـ في مجال أصول العقائد ـ الفقهاء والمتكلمين وبعض الأخباريين، بعيداً عن المنهج الاجتهادي المرعي الإجراء في الفروع الفقهية، وأنّ جماعةً من الأخبارية اصطفّت عبر التاريخ مع فريق

---

(١) كتيّب حول الجلسة رقم: ١٣٥، درس الشيخ صادق لاريجاني، تاريخ: ٨ ـ ١١ ـ ١٣٧٩هـ.ش ـ ٢٠٠٠م.

الفلاسفة والعرفاء، بل كان هناك بين الفلاسفة والعرفاء من كانت له ميول أخبارية، وكان بعضهم من رادة الأخباريين وزعمائهم، وقد قيل: إن الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) الرجل الذي قلّ نظيره في العرفان النظري، كان يرى أنّ المجتهدين الأصوليين ليسوا من أهل النجاة ولو كانوا من كبار العلماء، نتيجة نزعته الأخبارية[1].

من ناحيةٍ أخرى، نلاحظ شخصيةً أخرى، وهي العلامة ابن المطهّر الحلّي (٧٢٥هـ)، الذي كان واحداً من الفقهاء والأصوليين الكبار، الجامعين للعلوم المختلفة، حتى أنّه يعدّ في العالم الشيعي عندما تطلق هذه الكلمة المنصرف إليه منها، وقد وقع الحلّي موقع الحملات الشديدة والانتقادات القاسية من جانب الأخباريين، والكلمة الحادّة لزعيم الأخباريين الملا محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) في نقده للعلامة معروفة مشهورة، لكن رغم ذلك كلّه، ورغم أنّ الحلّي كان أصولياً بارعاً وشخصيةً عظيمةً في دنيا التشيع وتاريخه، غير أنّه صبّ أعظم انتقاداته وأوسعها على الفلسفة والعرفان، متخذاً في مواضع عديدة من كتبه موقفاً متشدّداً ومتحفظاً منهما.

ومن ناحيةٍ أخرى أيضاً، تدلّنا المواقف النقدية المشار إليها للعلامة الحلي، وما جاء في حديثه عن نفي الفاعلية الموجبة للحقّ تعالى، على حقيقة في هذا المجال، حيث سطر كلمات حادّة في حقّ الفلسفة، ننقل شطراً منها فقط، قال: «.. وهما إن صحّا لزم خروج الواجب عن كونه قادراً، ويكون موجباً، وهذا هو الكفر الصريح، إذ فارق بين الإسلام والفلسفة هو هذه المسألة»[2].

٦ ـ وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية [د. أحد قراملكي]:

يخصّص أحد الباحثين المرموقين المعاصرين، ولدى حديثه عن الهندسة

---

(1) عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة: ٤٩٩، ترجمة: السيد جعفر غضبان، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، طهران، ١٩٨٨م.

(2) العلامة الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق: ١٢٥، تعليقات: عين الله حسن الأرموي، الطبعة الأولى، انتشارات دار الهجرة، قم، ١٤٠٧هـ.

المعرفيّة لعلم الكلام الجديد، مقدّمةً مفصّلةً عن علم الكلام التقليدي، حول ماهية علم الكلام، وتعريفات بعض الشخصيات المختلفة الشيعية والسنية له، وكذا رأيهم في موضوعه، وغايته، كما بحث عن كيفية المعرفة الحاصلة من علم الكلام وارتباطها بعلم الفلسفة، وقد نظم (الدكتور أحد فرامرز قراملكي) أفكاره بلغة انسيابية، ومنهج علمي متقن، مستخدماً جُماع النهج التوصيفي ـ التحليلي.

لكن رغم الجهود الواضحة المبذولة في هذا الكتاب، إلا أن القضايا لم تعالج فيه بصورة جامعة ومستوعبة ودقيقة، ولعلّه يمكن القول بأن أكثر النقائص الملفتة للنظر فيه تكمن في حصول خلط ومزج واضحين غير صحيحين بين الآراء والاتجاهات والأنظار المختلفة، نشير هنا إلى بعضها لنضعه على منضدة النقد والتشريح.

جاء في الكتاب المذكور: «لقد اتخذ العلماء المسلمون إزاء الفلسفة موقفين أساسيين، على الرغم من أنّ الكثير من الاختلافات المتنوّعة بين هذين الموقفين يمكن تبديدها، يمكن تسميتهما: نظرية وحدة الحقيقة الدينية (النبوية) والحقيقة الفلسفية، ونظرية التفكيك ما بين الحقيقة الدينية (النبوية) والحقيقة الفلسفية.

أما النظرية الأولى فهي الأساس الذي يقوم عليه تصوّر القدماء لعلم الكلام، أي الهوية الدفاعية، فيما تبدي النظرية الثانية تصوّر المتأخرين له، أي الهوية المعرفية الإنتاجية[(١)].

وبعد ذلك، يحاول المؤلف (الدكتور أحد قراملكي) أن يبيّن آراء الكندي والفارابي في امتياز النبيّ عن الفيلسوف وبالعكس، مبيناً بشكل عام مسألة وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية، وشارحاً نظريته الخاصّة في الهوية الدفاعية لعلم الكلام.

ولدى حديثه عن نظرية تفكيك الحقيقة النبوية والفلسفية قال: لم تكن نظرية

---

(١) أحد فرامرز قراملكي، هندسه اي معرفتی كلام جديد: ٤٤، الطبعة الأولى، مؤسسة فرهنگی دانش وانديشه معاصر، طهران، ١٩٩٩م.

وحدة الحقيقة النبوية والفلسفية مورد إجماع علماء المسلمين أو اتفاقهم، فغالبهم كان يرفع التعارض القائم ما بين الدين والفلسفة بمناهج وآليات أخرى تغاير نظرية الاندكاك والوحدة والتصاحب ما بين المعرفة الدينية والفلسفية، فأهل الحديث، والأخباريون، والسلفيون، والمدرسة التفكيكية فرق مختلفة من العلماء المسلمين خالفت نظرية الحكماء في خصوص مسألة وحدة الحقيقتين النبوية والفلسفية، وما يقوله التفكيكيون من أن الناس على نوعين: الهادي، الهابط.. وما يقال عن العلم الصحيح، والعلم الحقيقي، وحقيقة العلم في القرآن وصدور المعصومين ، أي الإنسان الهادي... كلّه قائم على نفي وحدة الحقيقتين النبوية والفلسفية[1].

وقد جاء في الكتاب المذكور أيضاً: أنّ أبا حامد الغزالي كان من ضمن الفريق الذي اتخذ موقفاً سلفياً ضدّ نظرية الوحدة، بل كان الرائد والمؤسّس لهذا الاتجاه، فقد أتى الغزالي في «تهافت الفلاسفة» على فكرتين هامتين هما: فكرة وجود تعارض وتناقض داخلي بين الأنظمة الفلسفية، وفكرة عدم انسجام التعاليم الفلسفية المتداولة مع الأفكار الدينية، ومن ثم بطلان نظرية الوحدة ما بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وقد ذهب الغزالي إلى التدليل الأكثر تفصيليةً على موقفه هذا حينما عدّد عشرين مسألةً على الأقلّ تتعارض فيها الآراء الفلسفية مع المعطيات الدينية، ثلاثة منها تؤدي بالحكماء إلى الكفر والإلحاد، وهي: المعاد الجسماني،وكيفية علم واجب الوجود بالجزئيات، وقِدَم العالم.

على خطّ آخر، ركّز الغزالي سهام نقده لعلم الكلام عند القدماء، والسبب في ذلك تشييدهم إيّاه على المعرفة الوجودية الأنطولوجية الفلسفية، واتّباعهم منهج الجدل والمراء، معتبراً إيّاه برنامجاً عاجزاً وعقيماً عن أن يعلّم العقائد الدينية أو ينشرها ويبسطها بين بني الإنسان.

وعلى الرغم من حركة النقد التي تعرّضت لها أفكار الغزالي فيما بعد على يد

---

(1) المصدر نفسه: ٤٩.

الفلاسفة والحكماء المتأخرين، من أمثال ابن رشد الفيلسوف، إلاّ أن جماعةً واصلت سبيله، حاملةً معها نزعات سلفية،ودوافع تفكيكية[1].

ونودّ هنا التعليق على ما جاء في كلمات الدكتور قراملكي ضمن نقاط:

أولاً: لم يتمّ تقديم عرض صحيح ومتين للصورة التاريخية للاتجاهين الرئيسيّين في علم الكلام، عنيت اتجاه وحدة الحقيقتين النبوية والفلسفية واتجاه تفكيكهما، سواء في البعد النظري أو من ناحية المصاديق والمفردات، فإجالةٌ عابرة للنظر لما استقصاه المؤلف من آراء العلماء المسلمين في تعريف علم الكلام تحكي عن امتياز جوهري بين الكلام والفلسفة، وقد سعى المؤلّف في خلقه للنطاق، إلى اعتبار أهل الحديث، والسلفيين، والتفكيكيين مخالفين لنظرية الانصهار ما بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية، ومن الواضح أنّ مخالفي هذه النظرية لا ينحصرون فيما ذكر من فرق واتجاهات، بل إنّ عملية الانتقاء هذه من جانب المؤلّف تحكي عن تحيّز وانحياز لوحدة الحقائق الإيمانية والفلسفية.

والحقيقة، أنّه لم يرسم التاريخ الكلامي بصورة مناسبة، ففي علم الكلام لا معنى لوحدة المعارف الفلسفية والدينية، ذلك أنّ فلسفة وجود علم الكلام إنما تقوم على تعارضه مع علم الفلسفة، يكتب الأستاذ محمد رضا المظفّر النجفي يقول: لم ينشأ علم الكلام إلاّ لأجل الدفاع عن الدين ضدّ غزو الفلسفة اليونانية[2].

ومن الضروري إجلاء مسألة هنا وهي: أنّنا لا نريد هنا من مصطلح الفلسفة مطلق الفلسفة باصطلاح القدماء، بما يشمل القسم النظري منها والعملي مع ما لهما من أقسام وفروع، أو الفلسفة الأولى، وإنّما أجزاء من الفلسفة العملية والنظرية تعارض ـ يقيناً ـ مجموعةً من المعطيات الدينية المستمدّة من الوحي، ويمكن القول: إنّ أزمة العلاقة بين الفلسفة والكلام تتركز في مجال الطبيعيات والإلهيات بالمعنى

---

(1) المصدر نفسه: ٥٠ ، ٥١.

(2) محمد رضا المظفر، الفلسفة الإسلامية: ٧٦، إعداد وتنظيم: السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي، انتشارات مؤسسة دار الكتاب الجزائري، قم، ١٤١٣هـ.

الأخص، والفلسفة العليا.

ثانياً: لقد نُحِتَ لنظريّتي وحدة المعرفة الدينية والفلسفية وتفكيكهما اصطلاحان معادلان: الهوية الدفاعية لعلم الكلام، والهوية الإنتاجية، وهو تقسيم ـ كما أشرنا ـ يجانب الصواب، سواء في بعده النظري أو المصاديق، فالشيخ الصدوق والشيخ المفيد ذُكرا في سياق هذا التقسيم في عداد الهوية الدفاعية، فيما ذكر الشيخ الطوسي في عداد حركة الهوية الإنتاجية لعلم الكلام(١).

إلاّ أنّ دراسة النظريات العقدية لهذه الشخصيات تنفي يقيناً وبالتأكيد هذا اللون من التقسيم، فالشيخ الصدوق أحد أكابر المحدّثين الشيعة، أمّا المفيد فأحد عظماء متكلّميهم، فقد أكد المفيد تأكيداً عظيماً على المعاد الجسماني، حتى نفى ما قاله الصدوق بشدّة، من أن بعض من في الجنّة مشغولون بالتسبيح والتقديس والتكبير للحقّ تعالى في جمع الملائكة، مصراً على أنّه لا يوجد بشريّ في الجنة ينعم بلذّة التسبيح والتقديس دون أكل أو شرب.. (٢)، فهذه الجملة من الصدوق والتي لا تدلّ على نفي جسمانية المعاد رفضها المفيد بهذه الشدّة، فما بال إنكار المعاد الجسماني برمّته؟! أو اعتبار عالم الآخرة من إنشاءات النفس؟! ونحن نعرف أنّ المعاد الجسماني العنصري غير ممكنٍ في الفلسفة المصطلحة اليوم، إلاّ إذا خرج فيلسوف من الفلاسفة عن القواعد الفلسفية وآمن بالمخبر الصادق.

وعليه، كيف يمكن عدّ الشيخ المفيد من أنصار وحدة المعرفة الدينية والفلسفية، وفي الحقيقة فإنّ المقولة الرئيسية للمتكلّمين ـ على تنوّعهم ـ ترتكز على وجود فوارق رئيسة بين الفلسفة والكلام، لا على الوحدة والانصهار، حتى أنّ المتكلمين الذين اصطبغت معالجاتهم الكلامية بصبغة فلسفية كانت لهم أشدّ المواقف وأعنفها من الفلسفة، ودراسة تطوّر علم الكلام ومراحله تؤكّد هذه الأزمة التاريخية.

---

(1) راجع: قراملكي، هندسه اى معرفتي كلام جديد، مصدر سابق: ٥٩، ٩٥.

(2) اعتقادات الصدوق، مع حاشية الشيخ المفيد: ١١٢، ترجمة: السيد محمد علي بن السيد محمد الحسني القلعة كهنه اى، االناشر: انتشارات صوفي، طهران، بدون تاريخ.

ثالثاً: لم يعالج قراملكي تعريفت علم الكلام، ونظريات المتكلّمين الأقدمين في القرون الإسلامية الأولى، لا سيما المتكلمون الشيعة عصر حضور أهل البيت عليهم السلام وفترة الغيبة الصغرى، وهذه ثغرة واضحة.

رابعاً: لم تطرح على بساط البحث قضية العلاقة ما بين المعرفة العرفانية والإشراقية والفلسفة الصدرائية، والمعرفة الدينية والكلامية، سوى إشارة موجزةً وعابرة لنظرية التفكيك ما بين الحقائق الإيمانية والتعاليم الفلسفية، وانعكاس ذلك في الأدبين العرفاني الصوفي والديني الوحياني.

خامساً: إن إبراز أبي حامد الغزالي بوصفه رائد النظرية التفكيكية الأوّل يفتقد الاعتبار العلمي، وذلك:

أ ـ إن الغزالي عالم سنّي أشعري، ونظرياته الكلامية تختلف اختلافاً عميقاً وجذرياً عن نظريات الكلاميين الشيعة المتأثرين بأهل البيت عليهم السلام.

ب ـ إن وضع الغزالي في مصاف المتكلمين أمرٌ يحتاج إلى بحث ودقة أكبر، فالمطهري يكتب: «أن الغزالي كان في أكثر تناولاته المعرفية ذا مذاقٍ عرفاني وصوفي، وأنّ القليل من معالجاته الفكرية اتّسم بالذوق الكلامي»[1].

وقد سرد عبدالله نعمة صاحب كتاب: فلاسفة الشيعة، وجوه التشابه ما بين الغزالي والملا صدرا، قال: «وهذه المراحل الثلاث التي مرّ بها صدر المتألهين تذكّرنا بالمراحل التي مرّ بها الغزالي، وبالشبه القريب بين الطريقتين، فكلّ منهما قد عكف أولاً على دراسة آراء الفلاسفة المتكلّمين، وكل منهما قد سفّه تلك الآراء والنظريات الفلسفية، باعتبار أنها لا توصل إلى الحقيقة، وأنّها الحاجز المبني الذي يحول بينه وبين إدراك الحقائق، وكل منهما اعتزل عزلةً طويلة، يعيش في تأملاته وإحساساته الشخصية، وكل منهما قد سيطرت عليه الروح الإشراقية والفلسفة العرفانية.

---

(1) مرتضى مطهري، آشنائي با علوم إسلامي (المنطق، والفلسفة): ١٧٧، انتشارات صدرا، طهران، بدون تاريخ.

إن التشابه بينهما واضح في مراحل حياتهما، وفي طريقة التفكير، وفي مناحي الاتجاهات والنزعات، وفي كثير من أحوالها، وهما معاً يؤلّفان مدرسةً خاصّة، تجمع بينهما في أكثر من جانب...»[(١)].

وهكذا الحال مع الشيخ مجتبى القزويني، الذي يعدّ من أركان المدرسة التفكيكية الشيعية في بلاد خراسان في القرن الرابع عشر الهجري، حيث سجّل نقداً شديداً لآراء الغزالي، وقد اعتقد بأنّ المعارف الكشفية العرفانية للملا صدرا مستمدّة من الغزالي وابن عربي[(٢)].

ج ـ لا يمكننا أن ننسب معارضة الغزالي للفلسفة إلى المحور السلفي، وذلك نظراً لمواقفه الحادّة والمتطرّفة دفاعاً عن النظام المذهبي السنّي والسلفي، ونقده الفلاسفة نقداً متأثراً بالسلطة التي عاصرها سياسياً، لا يمكن الإحالة إلى محور واحد أو إدخال المحورين في محور واحد، فإذا حمل الغزالي على الفلاسفة في مسائل مثل علم الله تعالى الجزئيات، والمعاد الجسماني، وقِدَم العالم، فإن الخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلّي، وكلاهما من نوابغ الشيعة، قد اتخذا مواقف حادّة جداً ومشابهة. إنّ الاشتراك في مسألة ليس دليلاً على تماثل العقائد ووحدتها.

لقد اختلف الموقف الشيعي والأشعري مع المعتزلي في قضية مرتكب الكبيرة، أمّا في مسألة إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالعقل فقد اختلفت أنظار المعتزلة والشيعة عن الأشاعرة، فالشيعة الإمامية تبطل القياس أكيداً، وهو ما تشترك فيه مع الفرقة الظاهرية من أهل السنّة و.. ومن هنا يمكن عدّ الغزالي حدثاً مؤثراً في مناهضة الفلسفة في الأوساط السنية، إلاّ أنّه لا يمكن أن يكون رائداً لتيار رفض الفلسفة في مناخ الاتجاهات الكلامية الشيعية، ذلك أنّ عناصر النظام الفكري للغزالي متمازجة مع الاتجاه السلفي، والمشرب الذوقي والصوفي، وجميعها على تضادّ مع أصول

---

(1) الشيخ عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة: ٣٩٤.

(2) الشيخ مجتبى القزويني، بيان الفرقان ١: ٩٥، مشهد، ١٣٧٠هـ.

البنيان الشيعي الكلامي.

لقد كان النظام الكلامي الشيعي على قطيعة ومنافرة قبل الغزالي نفسه مع النظم الفكرية الفلسفية، وعلى سبيل المثال نذكّر أنّ الغزالي قد توفي عام ٥٠٥هـ فيما توفي الشيخ أبو جعفر الطوسي عام ٤٦٠هـ وقراملكي نفسه يكتب عن آراء الطوسي المخالفة للفلسفة ما يبطل دعواه ريادة الغزالي لتيار رفض الفلسفة.

يقول أحد قراملكي: «لقد سعى المتكلّمون الشيعة الكبار، مثل الشيخ الطوسي و.. لبناء نظام في معرفة الله قرآني، حتّى لا يكونوا مقلّدين للفلاسفة في هذا الميدان، وقد غدت آراؤهم وفكرتهم مقبولةً في القرن السابع الهجري لدى أغلب المتكلّمين، وهذا الترحيب إنما نتج عن عدم رضا المتكلّمين عن الإلهيات الفلسفية بالمعنى الأخص.. ويدلّنا على وجود انشطار يميّز نظامين من اللاهوت الهادف لمعرفة الله إجراءُ مقارنات بين محاور عقدية متعدّدة مثل مفهوم واجب الوجود الفلسفي المقابل لمفهوم الخالق، وجدول الأوصاف الثابتة عند الفلاسفة لواجب الوجود، مقارنةً بالصفات السبعة الثابتة للباري تعالى، ذلك كلّه يؤكّد ما قلناه، وأنّ خارطة العلاقة بين الإنسان وربّه لم تكن واحدة عند الفلاسفة والحكماء»[1].

---

(1) قراملكي، هندسه اى معرفتى كلام جديد، مصدر سابق: ٩٥.

القول الفلسفي بين الإبداع والاتّباع

هل نامت الفلسفة على إيقاع ابن سينا ثم صدر المتألهين؟

الشيخ محمد رضا الحكيمي(١)

ترجمة: حيدر حب الله

تمهيد

الاجتهاد واحد من أبرز الامتيازات البالغة الأهمية في الحوزات الشيعية، إلى جانب حضور العلوم الفلسفية، فالاجتهاد يعني الاستقلال بالرأي ـ إيجابياً ـ في الموضوعات المتناولة، ولطالما كان على الدوام سنّةً جاريةً، وظاهرةً لاقت أهميةً خاصة، وحظيت باعتبار ممتاز.

إلاّ أنّ هذه الظاهرة سرعان ما ضاقت لتنحصر في مجال الفقه ودائرة الأحكام الفقهية، فالذين يبلغون هناك مرحلة الاجتهاد لا يقلّدون أحداً، وما لم تصل آراؤهم الشخصية وأنظارهم المستقلة لنتيجةٍ ما ـ بعد الفحص التام والتأمّل الكافي في الأدلّة والمصادر، أي يحصل عندهم استفراغ الوسع كما يقال ـ لا يقبلون بهذه النتيجة ولا بغيرها، ومن ثم لا تقع الآراء مقبولةً لديهم بمجرّد أن كبيراً أو عظيماً قالها أو تبنّاها، وإلاّ فإن اجتهادهم سوف يتحوّل إلى تقليد، وتنقلب الوقائع بالنسبة إليهم.

---

(١) صاحب كتاب «الحياة»، أهم شخصية تفكيكية معاصرة، له كتب عدّة منها: علم المسلمين، والمدرسة التفكيكية، والاجتهاد والتقليد في الفلسفة و..

وللمنهج الاجتهادي أهمية بالغة، ويمكن القول: إن هذه الظاهرة على ما هي عليه اليوم في المعاهد والحوزات الدينية الشيعية تمثل مفخرةً عظيمة وامتيازاً قلّ نظيره ـ بل ربما انعدم ـ على بعض المستويات.

الفقر الاجتهادي في الدرس الفلسفي

إلاّ أنّ السؤال هنا: لماذا لم يَسُد هذا المنهج أو يُتداول في مجالي الفلسفة والعرفان؟! ففي الفقه يبدي الفقيه نظره الاجتهادي أو يقدّم المجتهد رؤيته الفقهية بوصفها نتاجاً حاسماً ونهائياً من وجهة نظره، اعتماداً على أساسيّاته العلمية ونظرياته التحتيّة، إلاّ أنّ الحال في الفلسفة يبدو مختلفاً، إذ يترائى ـ في الغالب ـ أن ما قاله العظماء الماضون هو الموقف النهائي، وآخر الكلام، وفصل الخطاب، وهذا ما جعل الفلاسفة والمتفلسفين المسلمين وعبر ثمانمائة عام يصرّون على قضايا جمدوا عليها من نوع: أصالة الماهية، وعدم اتحاد العاقل والمعقول، واستحالة الحركة الجوهرية، وروحانية حدوث النفس، لتتلوها أربعمائة سنة أخرى هيمنت فيها المدرسة الصدرائية «الحكمة المتعالية»، مقدّمةً آراء مختلفة وموضوعات متنوّعة، إلاّ أنّ أزمة حضور الشخصيات ذات الهيمنة الفكرية ظلّت حاضرةً على الدوام في الحقبتين معاً، وما تزال، وهذا ما جعل الاستدلال الحاصل في الفلسفة، والجهود البحثية الفاعلة، استدلالاً داخل النظام المهيمن، يتجه دائماً لمصلحة نظريّته وناحيتها، مما أفقد الفلسفة قراءةً من الخارج تُعمِل معاول النقد فيها، نعم، إنّ هذا هو الجوّ الغالب، ولا نقول: إنّه دائمي أو شامل على الإطلاق.

على أي حال، فقد هيمنت على الفلسفة طوال تاريخها الإسلامي مدارس فلسفية ثلاث أو نظم ثلاثة من المعرفة والتفكير، وهي نظم لم تتلاقى على ما يبدو: أحدها: النظام الفلسفي المشائي، وهو النظام الذي هيمن ثمانمائة عام على العقل الفلسفي كما اتضح، وثانيها: النظام الفلسفي، العرفاني الصدرائي، المعروف بمدرسة الحكمة المتعالية، وهي المدرسة التي سيطرت على العقول الفلسفية لأربعة قرون،

ابتداءً بالقرن الحادي عشر الهجري، وسوف نبيّن أن الفلسفة بطبيعتها يفترض أن تكون غاصّةً بألوان الحراك لا السكونية، محكومةً لنظام الاجتهاد والإبداع لا التقليد والاتّباع، نازعةً نحو الانتقاد لا النقل والانتقال المحض.

يعني الاجتهاد في اللغة الجهد والسعي، وبذل الطاقة برمّتها للوصول إلى أمرٍ أو مسألة، والمصدر المجرّد للكلمة هو: جَهْد، والذي يدلّ على السعي حتى التعب والنفاد، تقول: جَهَدَ، يَجْهُدُ، جَهْداً في الأمر: جدّ وتعِب، يقول ابن منظور: «الاجتهاد والتجاهد: بذلُ الوسعِ والمجهود»[1]، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ زوائد باب الافتعال (الهمزة والتاء) تخضع لقانون: «زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى»، ومن ثم تضيف دلالةً أكبر على المعنى، ومعنى ذلك أنّ كلمة الاجتهاد تعني بذل الجهد الكبير والسعي الحثيث، بما يزيد عمّا نفهمه من المصدر المجرّد للكلمة: «جهد»، والذي يدلّ هو الآخر على السعي حتى التعب والإجهاد.

ومن هذه المادّة كلمة الجهاد، الذي ينشطر إلى أصغر، وأكبر، والجهاد الأصغر يتطلّب هو الآخر سعياً جهيداً وثقيلاً، تماماً كما قاله الراغب الإصفهاني: «الجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدوّ»[2].

كان ذلك توضيحاً مختصراً للمعنى اللغوي لكلمة: اجتهاد، وأصلها اللغوي وجذرها الكلامي، أمّا معناها المصطلح والفقهي فهو معروف أيضاً، وقد أشرنا إليه آنفاً، إلاّ أنّه يمكن القول بشكل عام: إن الاجتهاد يعني السعي قدر المكنة للوصول إلى رأي مستقل في موضوعٍ ما، مقابلاً التقليد والاتباع للغير.

ويحظى الاجتهاد بسابقة طويلة في المحافل العلمية التقليدية، حتى صار سنّةً ومنهجاً، كما يملك أهميةً عظيمةً وقيمةً سامقة، فالروح العلمية الحاكمة على الحوزات الشيعية هي روح الفهم الاجتهادي، روح البحث والتحقيق، أي أنّ طلبة العلوم الدينية

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادّة: جهد.

(2) الراغب الإصفهاني، المفردات: ١٠١.

يسعون ـ حتى على الصعيد اللغوي والمقدّمي ـ لممارسة فهمٍ دقيق لأيّ مسألةٍ يواجهونها، سواء في المتن أو الحاشية، مطالبين أو باحثين ـ دوماً ـ عن الدليل لبلوغه ونيله.

إنّ هذا المشهد الذي عرضناه، يمكن أن يسمّى بالاجتهاد عندما يمارس بصورته الدقيقة في مجال علم الفقه، فالمجتهد هو الذي ينال في بحثه ضمن قضايا الفقه رأياً استدلالياً مستقلاً، ومن ثم لا يقلّد غيره أو يتبعه، لا بل إن التقليد من مثله عمل غير لائق، ولا محمود، إنّه يقوم بنفسه في أي موضوع يريد تناوله علمياً بإعمال المنهج الاجتهادي في استنباط الأحكام في المصادر الأربعة: الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع.

هذا في الفقه، إلاّ أننا نريد هنا الحديث عن الحال في الفلسفة وعلم المعقول، فهل عرفت الفلسفة هذا اللون من الاجتهاد والإبداع بكلّ أبعاده ومضامينه ومحتوياته ونزعاته نحو الحرية، بوصفه بناءً تُشاد عليه الدروس الفلسفية والأبحاث العقلية؟ الجواب: إن ذلك لم يحصل، نعم، من الممكن أن يقال: إن الدروس العقلية والبحوث الفلسفية كانت على الدوام تحتوي كمّاً من الأدلّة والبراهين، وتستفيد من علم المنطق والمنهج البرهاني، وهذا ما يكفي الفلسفة ويردّ لها اعتبارها، كما يستدعي منّا معالجةً أكثر عمقاً للموضوع، إلاّ أننا نشير لذلك ـ اختصاراً ـ هنا.

تمايز الظاهرة الاستدلالية عن الظاهرة الاجتهادية

إن الاستدلال غير الاجتهاد، وبعبارةٍ أخرى: الاستدلال أعمّ من الاجتهاد الشخصي، فمن الممكن أن يستدلّ الإنسان على مسألة أو فنّ أو موضوع ويعدّد له أدلّةً وشواهد، إلاّ أنّه لا يكون مجتهداً في هذا الموضوع أو الفنّ، بل يكون استدلاله تعبيراً آخر عن أدلّة الآخرين وتقليداً لهم، أي إعادة تصوير محتوى كلام الآخرين، فهذا الإنسان يعرف الأدلّة التي تشاد على نظريةٍ ما مثل: أصالة الماهية أو أصالة الوجود، لكنه يعرفها داخل الأطر البنائية لصاحب هذه النظرية نفسه، فيقوم ببيانها

وتقريرها، وهو وإن بدا مجتهداً إلاّ أنّه ليس سوى مقلّد لصاحب تلك المدرسة أو مبدعِ تلك النظرية، وهذا أمر دقيق، وفي الوقت عينه واضح.

وبناءً عليه، فالاجتهاد تخط لحدود معرفة النظريات وأدلّتها، ووصول إلى تكوين نظريةٍ خاصة، ودليل شخصي، واستدلال مستقل، واستقلال تام في الرأي.

ولا بأس هنا بذكر مثال هام يوضح فكرتنا ويجليها: فبعد أن أدخل الفيلسوف الكبير صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) بحث المعاد الجسماني في الدراسات الفلسفية، وهو ما لم يفعله من قبل الفارابي وابن سينا، مثبتاً معاداً مثالياً شاده على الأصول الفلسفية ـ العرفانية المتداولة في فلسفته... تابعه على ذلك ـ على الدوام ـ شخصيات كبيرة عالمة بالفلسفة وواعية بمضمونها، ذاكرين أفكاره وآراءه بجدارة وقوّة، كاتبين في هذا المجال الأوراق والصفحات، مقرّرين مبادئه وأساسياته، بل ساعين لشرح أدلّته وتأكيدها والدفاع عنها...

لكن رغم ذلك كلّه، لم نجد قراءةً نقديةً أو اجتهادية عند هذا الفريق، لقد كان ذلك هو الغالب على المشتغلين بالفلسفة ولا نقول: إنهم جميعاً كذلك، بل السائد عليهم ذلك، سيما منهم المعتقدين بالفلسفة العرفانية الصدرائية، إلى أن جاء فريق لاحق، مارس اجتهاداً حقيقيّاً في الموضوع، وأبدى رؤى إبداعية استدلالية متحرّرة، فانتقد النظرية الصدرائية إجمالاً أو تفصيلاً، واعتبرها مخالفةً للمعاد الجسماني العنصري القرآني، وسوف نشير إلى هؤلاء قريباً.

واحدٌ من هؤلاء الاجتهاديين القلقين والمنتقدين الحيويين آغا علي حكيم (١٣٠٧هـ)، والذي ظهر ـ بوصفه فيلسوفاً كبيراً ـ بعد حوالي ٢٥٠ عاماً من صدر المتألهين، لقد وصفه بعض الأساتذة بالمؤسّس، نعم، لقد عكف آغا حكيم على دراسة نظرية المعاد الصدرائية دراسةً اجتهادية حقيقية، فقرأها من خارجها، مسلّطاً معاول النقد والتمحيص عليها، فرآها ناقصةً عاجزة، لهذا قام بنفسه بتقديم تصوّر جديد مختلف حول المعاد الجسماني، وهو تصوّرٌ نراه الأكثر قرباً للمعاد الجسماني

الحقيقي ممّا طرحه صدر الدين الشيرازي[١].

إن هذه الظاهرة الفلسفية يمكننا اعتبارها الأنموذج البارز للاجتهاد الفلسفي، وهو اجتهاد يقع على مرتبةٍ أسمى من مجرّد الاستدلال الفلسفي[٢]، إنّ هذه الظاهرة هي التي نطالب بإعمالها في الفلسفة، وجعلها الأصل الأصيل الذي تقام الفلسفة عليه، وعبر هذا الحراك العقلي والفلسفي يمكن لعلماء الفلسفة، ومتكلّميها، وكتّابها، وقرّائها، أن يقدّموا نتاجاً أثمر، ليخرجوا من إطار التقليد في الاستدلال إلى الاستقلال فيه، فينالوا في كلّ قضيةٍ يدرسونها الاجتهاد الشخصي، ويكون لهم رأيٌ خاصٌ بهم، وعليهم أن يتجنّبوا الاعتراف المتساهل بالأفكار، أو التعامل غير العلمي معها، أو الخوف منها والتهيّب، بل يرون أنفسهم ـ كل واحد ـ مكان فيلسوفٍ كبير، فينظروا القضايا كما ينظرها هو، فإذا حصل ذلك لهم كان هناك أملٌ في أن تخطو الفلسفة التراثية التاريخية (مع إقرارنا بكونها فلسفات قوية ومقتدرة لا كغيرها من الفلسفات) لتكوين فلسفة عصرية إسلامية، ونيل فلسفة حيوية ناضرة، وبهذا نحرّر عقول بحّاثي الفلسفة من آلاف الفلسفات السطحية، غير المنظمة، تلك الشبيهة بالفلسفات الضحلة الهزيلةِ البناء.

بين الاجتهاد التقليدي والاجتهاد التحقيقي

ولكي تتضح صورة المسألة وتنفذ أكثر فأكثر إلى عقول الفضلاء ووعيهم، ليروا أن حضور الاستدلال وإعمال المنطق في فلسفتهم ليس شيئاً مقنعاً ولا كافياً.

---

(1) اعتقد العلامة السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني (١٣٩٥هـ) أن المعاد المثالي الصدرائي «مخالف ـ بالقطع واليقين ـ لظواهر الكثير من الآيات، كما ومباين لصريح الأخبار المعتبرة»، لكنه عندما اطلع على نظرية آغا حكيم قال: «إن هذا الكلام هو المذهب الحق، وهو المطابق للشرع الأنوار...»، راجع: مجموعة رسائل ومقالات فلسفي: ٨٣.

(2) رغم أننا في الفلسفة الصدرائية نستدلّ على ذاك المعاد أيضاً، فالفلسفة بدون الاستدلال ليست فلسفةً، لكن الأهم من محض الاستدلال الفلسفي هو ممارسة الاجتهاد الفلسفي.

نزيد توضيح جوانب الموضوع، لهذا أعرض تصوّراتي الخاصّة حول الاجتهاد: حقيقته، وأنواعه.

يقع الاجتهاد ـ في الحقيقة ـ على نوعين:

١ ـ الاجتهاد التقليدي.

٢ ـ الاجتهاد التحقيقي البحثي.

وشرح هاتين المقولتين صار واضحاً مما أسلفناه، فالاجتهاد التقليدي يعني أن يعيَ الباحث الحصيف نظرية فيلسوفٍ ما، ويبيّن استدلالاته، ثم يبحث داخل هذه النظرية وتحت ظلّها، بما يحقق لها النفع ويدرّ عليها الخير، فينشغل بالاستدلال لها، تماماً كما يقال: إن شأن الفلسفة الاستدلال، إلاّ أن هذا الباحث لا يحاول النظر بعين النقد لتلك النظرية بعد الانفصال عن المنظومة الفلسفية التي تحكمها، أو أنه لا يلتفت إلى أنّ هذه النظرية يمكن أن يطالها النقد والتفنيد، سواء على مباني هذا الفيلسوف نفسه أو وفقاً لأصول غيره من الفلاسفة، أي إن هذا الباحث الفلسفي قلّما يضع في اهتماماته أو أولوياته ممارسة نقدٍ للنظرية، لا على المبنى، ولا مبنائي، كما أنّه لا يواجه الانتقادات التي سجّلها الآخرون عليها بروح البحث الفكري، وطبقاً للمنهج العلمي.

ونماذج هذا اللون من معارضة حركة النقد الفلسفي بالغة الكثرة في القضايا الفلسفية، من قبيل الأدلّة التي يقيمها أكثر أنصار الفلسفات على مسائل فلسفتهم وقضاياها، إن هذا النوع من الاستدلال يمكننا تسميته بالاستدلال التابع أو التقليدي.

إلاّ أنّه، وفي مقابل هذا اللون من الاجتهاد، ثمّة اجتهاد بحثي تحقيقي مستقلّ، واستدلال حرّ وفعّال، يقوم على الإطلال على أيّ نظريةٍ فلسفية من خارج مناخها المعترف به فيها، فتقرأ من هناك وفقاً لمناهج البحث العلمي الممنهج والمستقلّ، كما لا بدّ أن يقرّ سلفاً بأن هذه النظرية غير عصيّةٍ على النقد، ولا متعالية عن المساءلة، ويؤكّد هذا الاجتهاد أيضاً على أن الأسس الشهودية الكشفية العرفانية التي لا تملك

بحدّ نفسها حجيةً عامّةً بل خاصّة بصاحبها، لابد من فصلها تماماً عن الأصول العقلية الصرفة، ومن ثم تمييز البراهين النظرية عن تلك الأوليّة الأساسية، إن هذا النمط من الاجتهاد لا يمكن تحقيقه إلاّ عبر التأمل العميق في صورة البرهان ومادته، فإذا ما رأى البرهان تامّاً أخذ به وقبله، وإلاّ رفضه وطرحه، إنه يستبدل نظريةً بأخرى عندما يتوصّل بالدليل إليها، فيطرحها ويدافع عنها، تماماً كما فعل الآغا حكيم في نظرية المعاد المثالي.

وما أحسن أن نستشهد بصدر الدين الشيرازي نفسه في نظرية أصالة الماهية، حيث تخلّى عنها بعد سنوات طوال من الاعتقاد بها والدفاع عنها، وذلك عندما وجدها ناقصةً خائرة، طبقاً للأصول الفلسفية التي تبنّاها فيما بعد، فأخذته الجرأة للتخلّي، وتبنّي نظرية أصالة الوجود العرفانية ـ الفلسفية[١]، كما صرّح بذلك هو نفسه في بدايات «الأسفار الأربعة»[٢].

ويمكن التمثيل أيضاً بنظرية الملا صدرا في المعاد الجسماني، فبعد تبنّيه أصالة الوجود، وتأليفه كتاب «الأسفار الأربعة»، وإثباته المعاد المثالي؛ انطلاقاً من أصوله الفلسفية والفكرية، متحمّلاً مشاقاً مضنية وأثماناً باهظة في هذا المجال، لاحظنا أنه يصرّح في عددٍ من نتاجاته الأخرى بعنصرية المعاد لا مثاليّته، مؤكّداً ـ بوضوح النص ـ أن المعاد الوارد في القرآن الكريم والأحاديث هو المعاد العنصري، وأن آيات المعاد ورواياته آبيةٌ عن التأويل وعصية عن التطويع، بل لا حاجة بها لهما، ذلك أنّها لا تستلزم أيّ محذورٍ إطلاقاً.

---

(1) يقوم تبنّي صدر المتألهين لأصالة الوجود على الكشف والشهود بالدرجة الأولى، ومن المعلوم أن عنصر الكشف ليس عنصراً اجتهادياً ولا ممنهجاً، بل شخصياً وروحياً، ومن المؤكّد أن هذا النقد على المنهج الشهودي يعود لسنوات طويلة، لكن مع ذلك، فإن هذا التحوّل في الاتجاه عند صدر المتألهين يمكنه أن يشكل شاهداً من نوعٍ ما على عدم اتباعه ولا تقليده للمناخات المحيطة به، وأنه كان يفكّر بطريقة مستقلّة ومتحرّرة إلى حدّ ما.

(2) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة ١: ٤٩، طبعة شركة دار المعارف الإسلامية؛ وراجع له أيضاً: المشاعر: ٤٥، الطبعة الثانية، كتابخانه طهوري، طهران، ١٩٨٤م.

يقول الملا صدرا: «.. ثم اعلم أنّ إعادة النفس إلى بدنٍ مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوقٍ من سنخ هذا البدن، بعد مفارقتها عنه ـ في القيامة ـ كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل، وروايات كثيرة متضافرة لأصحاب العصمة والهداية، غيرُ قابلةٍ للتأويل، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها؛ لكونها من ضروريات الدين، وإنكارها كفر مبين، ولا استبعاد فيها..»[١].

إن هذا الموقف عظيم جداً، فهو بنفسه مظهرٌ من مظاهر الاجتهاد الكبير والبحث الكامل المستوعب الأصيل، وقد سبق أن أوضحت هذا الأمر ـ أي الخطوة التفكيكيّة لصدر المتألهين بين الموقف الفلسفي والموقف القائم على الوحي ـ في دراستي حول «المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية».

أساسيات في التعليم الفلسفي

ونذكّر ـ بعد هذه الإشارات والتنبيهات ـ بأن تعليم الفلسفة وتعلّمها يجب أن يأخذ في الحسبان غائيّة وهدفيّة الاجتهاد التحقيقي الحقيقي، أي أنّ الهدف يكمن في نقد الآراء لا مجرّد نقلها، ذلك أن جوهر التعليم والتعلّم في الفلسفة قائم على هذا المنهج[٢]، والمعلّم الحقيقي هو ذاك الذي يبلغ بتلميذه هذه المرحلة، حتى لو طالت المدّة وتمادى الزمن.

نعم، إن نقل الموضوعات الفلسفية والمصطلحات والأدلّة إلى عقول الطلاب يجب أن يُفترض مرحلةً تعليميةً ابتدائية، فيما تغدو المراحل العليا منحَ الأستاذ تلميذه قدرة النقد وملكة الاجتهاد البحثي الواقعي، فمن الممكن أن يكون الإنسان عالماً إلاّ

---

(1) صدر الدين الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية: ٣٨١.

(2) أي ذاك المنهج الذي سارت عليه المدرسة التفكيكية الخراسانية، واستخدمته منهجاً علمياً، فالاجتهاد في الفلسفة مبدأ رئيس في هذه المدرسة، والمهم المثار عندها هو ممارسة النقد الفلسفي الجادّ، لا مجرّد نقل المفاهيم والاصطلاحات وانتقالها.

أنه أعجز عن أن يكون معلّماً، فبعض الأساتذة من علماء الفلسفة ومتكلّميها إلاّ أنهم لا يصلحون للتربية والتنشئة، أي إنهم لا يبلغون عمق المطالب والأفكار التي يفترض بهم بلوغها، ولا يحفرون للوصول إلى كنه البرهان، ولا يصرفون وجوههم ناحية المواضع القابلة للنقد، ولا يفكرون في بلوغ مرحلةٍ من التفكير المستقل، الحيوي، المنطلق، ذلك كلّه لغرقهم في الإعجاب بكلمات غيرهم وأصولهم ومبادئهم، وحبّ الشيء يعمي ويصمّ، بل لخوفهم وتهيّبهم من العظماء والكبراء، وانجذابهم ـ كالمعوقين ـ لآرائهم ونظرياتهم، والنتيجة: حرمانهم من امتلاك فكر نابض وتأسيسي، بل حرمانهم غيرهم ممن يستفيد منهم أيضاً، فيبقى الجميع حبيس تكديس الأفكار والمعلومات في خزانة الذاكرة، دون تجاوز هذه المرحلة لبلوغ مرحلة تفجّر التفكير وانطلاقته.

لهذا نجد هؤلاء عاجزين عن تربية مجتهدين متحرّرين؛ يفكّرون بحريّةٍ واستقلال في مجالات تحكم عليها أنماط التفكير المحض والتعقل الأصيل الخالص، رغم أنهم بارعون في نقل العلوم والفنون إلى غيرهم وطلابهم، إنهم بذلك لا يفسحون في المجال للمؤهّلين من ذوي الكفاءات والطاقات كي يتجاوزوا مرحلة فهم الفلسفة، وهي مرحلة قيمة تقدّر وتحترم، إلى مرحلة نقدها وإعادة إنتاجها.

إن أهمية الفلسفة والعلوم العقلية القائمة على أصول ومبادئ تكمن في أنها تقرأ وفقاً لاجتهاد من نوع الاجتهاد التحقيقي لا التقليدي، إنها لا تفهم إلاّ عبر هذا النمط من القراءة، تماماً كان عليه حال كبار رجالات الفلسفة، ممّن أشرنا سابقاً إلى بعضهم، وما كلّ تلك الاختلافات والامتيازات التي نشاهدها في الأسس والمسائل الفلسفية، في تمام فروع الفلسفة وأقسامها، حتى على مستوى الإثبات والإنكار المتقابلين تقابلاً تاماً مثل أصالة الماهية أو الوجود، واتحاد العاقل والمعقول وعدمه، وإثبات الحركة الجوهرية ورفضها، وروحانية حدوث النفس أو جسمانيته، وعشرات المسائل الأخرى.. ما ذلك كلّه إلاّ لأن رجالات الفلسفة قد استساغوا منهج الاجتهاد

في مسائلها، بل وعملوا به وأجروه، نعم، يجب أن يكون هذا هو المنهج المتبع على الدوام.

ولابد هنا من الالتفات إلى أن في الفلسفة أفكاراً وأصولاً ومبادئ يمكن لفهمها جيداً وتفهيمها كذلك، أن يؤمن لنا اجتهاداً في الفلسفة من النوع الأول التقليدي، أي أنه تقام الأدلّة وتشاد البراهين القائمة على الأصول المعتبرة لإثبات موضوعات فلسفية من داخل النظام الفلسفي الخاص، مثل النظام القائم على أصالة الماهية أو الآخر المبني على أصالة الوجود، لا أن تكون هذه النظريات مأخوذةً مفروضات مفروغاً عنها وأصولاً مسكوتاً عن بحثها، وهذا هو ما يحقق استدلالاً وبحثاً وفق النوع الأول المشار إليه، فمثلاً يتركّز الجهد على إثبات أصالة الماهية أو نفيها، وكذا إثبات الحركة الجوهرية أو ردّها، والحال كذلك في اتحاد العاقل والمعقول و.. وذلك من داخل الأصول المعترف بها في نظام فلسفي خاص، ومن هنا، يعمد إلى تمهيد مقدّمات وإقامة برهان، أو الاعتماد على الكشف العرفاني ـ وهو ذو حجية خاصة ـ دون أن يكون المعلّم أو المتعلّم من أهل الكشف أو هذه المرحلة منه.

إن هذا الوضع هو عين الاجتهاد التقليدي، الاجتهاد في التقليد والتقليد في الاجتهاد، أي فهم مدرسة أو اتجاه أو مشربٍ وفقاً لأدلّته، لا محاكمة هذه الأدلّة ووضعها تحت مجهر النقد العلمي، والذي يفترض أن يكون المهمة الأساس والبنيوية للفلسفة برمّتها، أي الاجتهاد في التحقيق والبحث، والبحث والتحقيق في الاجتهاد.

إن الفلسفة ـ كما في الاصطلاح ـ مرصد لمعرفة حقائق العالم، بل لابد من القول: لفهم عوالم الوجود برمّته، وعليه، لا يمكن أن يكتفى في مسائلها بالاجتهاد التقليدي ذي النوع الأول، إن عظماء الفلاسفة شخصيات كبيرة بالتأكيد، لكن لا ينبغي الإحساس بالرعب والرهاب تجاههم، وأن تبذل الجهود برمّتها لا لشيء سوى لفهم كلامهم وفقط، فلو أن هؤلاء العظماء اكتفوا بفهم آراء من سبقهم لما شاهدنا اليوم أيّ طرح أو إثارة لعددٍ كبير من المسائل الجديدة في الفلسفة، ولما شاهدنا التحوّلات الكبرى في تاريخ الفلسفة الإسلامية، من الفلسفة المشائية إلى الإشراقية، ومن

الإشراقية إلى الصدرائية، ومع ذلك ما زلنا نشاهد قديماً وحديثاً أنّ هذه الاتجاهات الثلاثة ـ سيما منها الأوّل والثالث ـ باتت مسلّمات لدى المشتغلين بالفلسفة، تماماً كالوحي المنزل، وغدت تمام براهينها براهين أوّلية، ولهذا لم نجد أي تفكير ـ إلاّ في بعض الحالات ـ في التجديد والابتكار، وعلى افتراض حدوث مظاهر لذلك فإن العقول المأنوسة بتلك الفلسفات لا ترحّب بها أو تشجّع عليها[1].

الفلسفة بين الواقعية والتجريدية

ولعلّه يمكن القول: إنّ هذا المسير الذي خضع له إطار الفلسفة الإسلامية، رغم كلّ غناها، هو الذي أعاقها عن التجديد الضروري والاستبدال المطلوب لبنيتها باستمرار تبعاً للتحوّلات الثقافية العالمية والتاريخية، كما هو المفترض أن يكون بها، ولهذا لم يهتمّ بل لم يُعنَ الفلاسفة المسلمون بما دعا إليه القرآن من النزعة الواقعية، وتمظهر بشكل واسع النطاق في نهج البلاغة، بل ظلّوا منحصرين محاصرين بالعقلية الذهنية التجريدية اليونانية، والاسكندرانية، والهندية، والغنوصية.

لابد في تدريس الفلسفة ـ قديمها وحديثها ـ بل في تحصيل أي علم ومعرفة من مراعاة أصول التربية العلمية، أي السعي الجادّ لخلق عقول متحرّرة مفكّرة ذات نظر مستقلّ ورأي خاص، لا تكوين عقول مقلّدة متّبعة، على الفلسفة تربية الفيلسوف، والقارئ، والكاتب فيها، بحيث يتمتع بكل مظاهر التفكير الحر، لا أن تخرّج لنا أرقّاء عقليين، ومقلّدة متبعين.

نعم، يجب أن يكون العالم والفيلسوف مهيمناً ومشرفاً على العلم والفلسفة لا أن تكون هي المهيمنة عليه والمسيطرة على أركانه وتفكيره، عليه أن يكون نقّاداً للمفاهيم والآراء لا نقّالاً، فإذا نجح هذا العالم أو ذاك الفيلسوف في الهيمنة على العلم

---

(1) مثل نظرية المعاد التي طرحها الآغا علي حكيم، رغم أنّها أقرب إلى المعاد القرآني، كما مرّت الإشارة إليه.

والفلسفة فستغدو الفلسفة ـ ومعها العلم ـ أدوات طيّعة في يده، وإلاّ كان أداةً في يدها تحرّكه كيفما شاءت.

الوان النقد الفلسفي

وأرى هنا ـ لوجود مناسبةٍ ـ أن أسرد أقسام النقد الفلسفي، على نحو الإشارة إليها فحسب، فلهذا النقد أقسام وأنواع لابدّ من الالتفات إليها، وتفكيكها عن بعضها، وإعادة فهمها بشكل أدق حتى يمكن وضعها في مكانها المناسب، ونحاول هنا تعداد بعض أقسام النقد الفلسفي على الشكل التالي:

١ ـ **النقد التوافقي العام أو النقد التطابقي**: ونعني به دراسة تطابق الفلسفة بشكل عام مع الوحي وعدمه.

٢ ـ **النقد التوافقي الخاص أو النقد التطابقي كذلك**: ونعني به دراسة مَدَيات التطابق بين الفلسفة والوحي في قضية المعاد الفلسفي والمعاد الديني المستند إلى النص.

٣ ـ **النقد المقارن العام، بين الفلسفات المختلفة.**

٤ ـ **النقد المقارن الخاص، بين فلسفتين بعينهما.**

٥ ـ **النقد المبنائي العام، أي مبنى أصالة الوجود، وأصالة الماهية.**

٦ ـ **النقد المبنائي الخاص، أي نظرية جسمانية حدوث النفس.**

٧ ـ **النقد ـ على المبنى ـ العام**، مع الأخذ بأصالة الماهية أو أصالة الوجود، ونقد المسائل القائمة عليهما.

٨ ـ **النقد ـ على المبنى ـ الخاص**، مع الإقرار بالمبنى الفلسفي، ونقد مسائل خاصّة داخل المنظومة الفلسفية.

٩ ـ **النقد التناظري**: أ ـ الفلسفة ـ العرفان. ب ـ الفلسفة ـ الكلام.

١٠ ـ **نقد المعطيات الفلسفية من وجهة نظر الوحي**.

وحيث كان الكلام في الاجتهاد التحقيقي دون التقليدي، فمن الضرورة

الإشارة إلى أن نقد النظريات العلمية والفلسفية لابدّ أن يركّز فيه ـ بعمقٍ ودقّة ـ على مراحل ست هي:

١ ـ قراءة النظرية خارج مناخها الفلسفي الخاص.

٢ ـ قراءة النظرية مع الأخذ بعين الاعتبار مبدأ إمكانية نقدها.

٣ ـ قراءة النظرية مع متابعة الانتقادات المسجّلة عليها.

٤ ـ دراسة الأجوبة المسجّلة على الانتقادات.

٥ ـ رصد الأسس التحتية لأدلّة النظرية:

أ ـ الأسس العقلية الصرفة (الفلسفية).

ب ـ فصل الأدلّة العقلية النظرية والأوّلية.

ج ـ المنطلقات العرفانية الكشفية.

د ـ الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الكشف الشهودي من حيث مبدأ الاعتبار والقيمة، وذلك بعد صحّة المقدّمات والنتائج.

٦ ـ ممارسة اجتهاد حرّ في المسألة بأطرافها.

لقد ذكرت في كتاب «المدرسة التفكيكية»، في الملحق الثالث، وتحت عنوان «المبنى العلمي» ما يقرب من أربعين أمراً، اعتبرتها مناهج علمية ـ أصلية وفرعية ـ ضرورية في أي ممارسة بحثية علمية، وهي على ارتباط وثيق بموضوعنا هنا، أي الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، لهذا يرجى مراجعته بدقّة[1].

حركة النقد الفلسفي في القرن الأخير

أعتقد أنه كان من المفترض بنا أن نكون قد خطونا مشروع النقد الفلسفي قبل هذا الوقت، كما فعل الآخرون بنقدهم المنطق (الأرسطي) الصوري، والفلسفة اليونانية والمدرسية، لا سيما مع ما عندنا من ذخائر قرآنية ومن تعاليم نبوية

(1) المدرسة التفكيكية (مكتب تفكيك) بالفارسية: ٣٢٤ ـ ٣٢٩، الطبعة الثالثة.

وولوية، نعم، لقد فكّر جمع من الكبار بهذا الأمر، إلاّ أنّه لم يحظ بترحيب عام، مع كامل الأسف[1]، لقد تصدّى جمع من الأكابر في القرن الرابع عشر الهجري لممارسة أشكال من جرأة النقد الفلسفي، وهو ما يظهر في آثارهم ونتاجاتهم التي تركوها لنا، ولهذا يمكن القول: إنّ القرن الرابع عشر الهجري قد شهد ظهور جيلٍ بارز من النقّاد في هذا الخصوص.

وقد تمثلت هذه المواجهة النقدية للفلسفة بتيارين اثنين هما:

١ ـ تيار حوزة خراسان.

٢ ـ التيار الحوزوي خارج خراسان.

أما التيار الأوّل فنشرع به من الآغا بزرك حكيم الشهيدي المشهدي (١٣٥٥هـ)، فهذا الفيلسوف المعروف كان علَماً للفلسفة والمعقول في حوزة مشهد المقدّسة، في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر الهجري، كما نقلنا في كتابنا «مكتب تفكيك أو المدرسة التفكيكية» عن أحد تلامذته المبرّزين[2]، لقد درّس آغا حكيم الفلسفة على نسق أبحاث الخارج، أي أنه مارس درساً نقدياً واجتهادياً لها، وقد استمرّت حركة التدريس الاجتهادي النقدي للفلسفة في حوزة خراسان أربعين سنةً بعده على يد تلميذه المقرّب الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٣٤٦هـ)[3].

---

(1) جاء في مجلّة «حوزة»، العدد ٩٢، ١٩٩٩م، العدد الثاني الخاص بصدر المتألهين، مقالة مفصّلة وغنية بالأفكار حملت عنوان: «ناقدو الحكمة المتعالية والمنتقدون للملا صدرا»، وذلك في الصفحات: ٢٠٨ ـ ٣٦٦ من المجلّة المذكورة، وهي مقالة يمكن عدّها رسالة بحثية ممتازة، كان كتبها هادي مكارم، وقد استعرضت هذه المقالة وجوهاً كبيرةً وبارزة في القرون الهجرية الأربعة الأخيرة مارست أشكال النقد الفلسفي، والفلسفة الاجتهادية، والاجتهاد التحقيقي، وهذه الدراسة تؤكّد أن حركة النقد الفلسفي أو الاجتهاد في الفلسفة لم تكن شهدت ركوداً وسباتاً كما هي عليه الحال اليوم في بعض الأوساط.

(2) الحكيمي، مكتب تفكيك: ٢٤٩.

(3) تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المنهج العلمي مازال، والحمد لله، سارياً في الحوزة العلمية في مدينة مشهد المقدّسة، وذلك على يد التلميذ المباشر للشيخ مجتبى القزويني، وتلميذ الآغا بزرك حكيم بالواسطة، ألا وهو آية الله، العالم الفاضل، والنقّاد الفلسفي المحقق، أستاذ المعارف القرآنية جناب الحاج السيد

ولا بدّ هنا من التذكير بأن الشيخ مجتبى القزويني كان قد نهل من علم العلامة ذي الفنون، الإنسان الكبير، والناقد الفلسفي القدير المغفور له السيد موسى الزرآبادي (١٣٥٣هـ)، وذلك قبل تشرّفه بالحضور عند الآغا بزرك حكيم، وقد عمل هذا الأستاذ المنقطع النظير، وهو الناقد البارز للفلسفة (حيث كان من المنشغلين بنقدها في المرحلة الأولى لدى دخوله مدينة طهران وحضور درس الميرزا جلوه)، عمل على تعريف تلميذه القزويني بالاتجاه النقدي للفلسفة، زارعاً فيه بذور هذه النزعة.

ونتوقع ـ بعد النقاط المشار إليها ـ أن يكون القارئ قد أطلّ على حركة النقد الفلسفي التي شهدت في الحقبة المعاصرة اهتماماً من جانب بعض الأساتذة والفضلاء[1]، هذه الحركة التي انتظمت في حوزة مشهد العلمية قبل ما يقارب الثمانين عاماً، كما ساهم فيها العلامة الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني

جعفر سيّدان الخراساني، إذ يعتمد سيدان في نقده على موروث أساتذة متحرّرين، كانوا نقاداً كبار، وجهوده في هذا المضمار مفيدة مغتنمة، كما أن رسائله يمكن الاستفادة منها بقوّة، وعلى المولين الفعلَ الفلسفي النقدي أهميّته أن لا يغفلوا عن مراجعتها وهي: ١ ـ رسالة معيار المعرفة. ٢ ـ رسالة الحدوث والقدم. ٣ ـ رسالة اتحاد العاقل والمعقول. ٤ ـ رسالة فاعلية المبدأ المتعال. ٥ ـ رسالة العلم والإرادة في المبدأ المتعال. ٦ ـ رسالة ردّ السنخية (بين الخالق والمخلوق). ٧ ـ رسالة لقاء الله (بحث في التجلّي والفناء في الله). ٨ ـ رسالة الجبر والاختيار. ٩ ـ رسالة البداء. ١٠ ـ رسالة نقد أصالة الوجود. ١١ ـ رسالة نقد المعاد المثالي (في الأسفار الأربعة). ١٢ ـ رسالة نقد قاعدة الواحد. ١٣ ـ رسالة منهج التفسير (العرفاني، الكلامي، الأخباري و..). ١٤ ـ رسالة نقد نقاط في تفسير الميزان الشريف (للعلامة الطباطبائي)..

(1) راجع: كيهان فرهنكي، العدد ٧، السنة الثامنة (١٩٩١م): ٢٠ ـ ٢٣، مقال: انتقاد الملا صدرا في عصرنا؛ وأيضاً: خردنامه صدرا، العدد الرابع، ١٩٩٦: ٩٧ ـ ١٠٣، مقال: «نكاهي به أولين سمينار نقد فلسفي»؛ و: ١٠٤ ـ ١٠٨، مقال: فلسفة نقد ونقد فلسفي، وأيضاً: كتاب: نيايش فيلسوف (مناجاة الفيلسوف): ٤٤٨ ـ ٤٥٢، نكاهي منتقدانه به فلسفه صدر المتألهين؛ والمقالة المذكورة سابقاً في مجلّة «حوزه».

توضيح: حيث كانت «الحكمة المتعالية» أهمّ فلسفة في المحيط الإسلامي في القرون الأربعة الأخيرة، كانت أغلب الانتقادات والإثارات مركّزةً عليها، بوصفها نظاماً فلسفياً.

(العلامة السمناني)، منذ ما يقرب من ستين عاماً، وذلك بتأليفه كتاب «حكمت بو علي سينا»، ونتاجات أخرى أيضاً.

الفلسفة وتطورات العلوم التجريبية والإنسانية المعاصرة

من ناحية أخرى هامّة، لابد من تسليط الضوء على مشروع النقد الفلسفي، والاعتراف بهذه المرحلة الجديدة، وتجنّب أشكال الجمود والتحجّر، والجانب الأبرز الذي نطلّ على هذا المشروع من خلاله يكمن في التطوّر الواسع والانشعابات العلمية الكبرى بعد عصر النهضة في أوروبا، لا سيما في النصف الثاني من القرن الأخير، فقد شهدت العلوم الإنسانية اليوم ـ كالعلوم التجريبية ـ تطوّراً مذهلاً، فأضيفت إلى الاختصاصات العلمية فيها اختصاصات أخرى جديدة، كما قدّمت الكثير من الدراسات في المجالات المختلفة، فأعيد ترجمة النصوص الفلسفية الإغريقية القديمة من جديد، وما أكثر ما تكون هذه الترجمات محتويةً على تعديلات في الترجمة نفسها، ما يستدعي تفاسير جديدة للفلسفة اليونانية.

من هنا، لابد من الاهتمام الجادّ بهذه المسائل وأخذها على الدوام بعين الاعتبار، ومتابعة تطوّراتها، كما والاطلاع على الفلسفات الجديدة الحادثة، ومن ثم لا يصحّ أن نحصر جهدنا ونشاطنا العلمي بالفلسفات التي غدت جزءاً من تاريخ الفكر الإنساني.

ثمّة علوم كثيرة جداً أبدت ارتباطاً عضوياً متيناً بالفلسفة، فصار لابد للأخيرة من إبداء وجهة نظر تتعلّق بها، من هنا نلاحظ أن الفلاسفة القدماء لم يحصروا نطاق الفلسفة بالإلهيات الخاصّة (الإلهيات بالمعنى الأخص)، بل بعد أن عمدوا إلى تقسيم الفلسفة إلى فلسفةٍ نظريةٍ وأخرى عملية، قاموا بوضع جملةٍ من الاختصاصات والفروع داخل الفلسفة النظرية، لتشمل مثل الطبيعيات، والرياضيات والدراسات الفلكية و.. مدمجين هذه العلوم في المعارف القديمة، حتى أنّهم نظموا نظرية العقول العشرة لإثباتها متواشجةً مع مقولة الأفلاك التسعة، تلك المقولة التي عصفت اليوم

بها رياح النقد والتفنيد.

هل يمكن اليوم دراسة مثل هذه الموضوعات المشار إليها بالطراز نفسه الذي كانت تدرس فيه قبل حوالي الألفي عام؟ مسائل من نوع كيفية تركّب الأجسام، عدد العناصر، حصول القوّة والاستعداد في المواد، الحركة، الأعراض وكيفية حصولها، كائنات الجوّ والسماء، وبعض المسائل المنطقية والرياضية و.. لقد تجاوز علم الفلسفة الإسلامية حركة الوضع التي هو عليها الآن للدخول في مرحلة جديدة، نسميها حركة الانتقال، إن على الفلسفة أن تطلّ على موضوعاتها من خلال هذا الحال، فتقدّم أجوبةً جديدة للأسئلة الجديدة.

إن علينا التفكير بفلسفة جديدة نضرة، كما علينا ممارسة التجديد في لغتنا وفكرنا، ونحوُ كتابتنا وتأليفنا، وأن لا نضع الفرص التجديدية تحت تصرّف من هم خارج نطاق العالم الإسلامي[1]، بل يفترض توظيف الفكر الجديد والمنحى العصري في الدفاع عن المحكمات الإسلامية ودعم الركائز الفلسفية الخاصّة بنا، لكي نبيّن غنى المعارف الإسلامية في أبعادها المختلفة، مستخدمين هذه المرّة اللغة العالمية للفلسفة، دون أن نجمد على لغة القدماء، ونهجهم، وتفكيرهم، مهما كانوا كباراً، في الوقت الذي نكنّ لهم فيه كبير الاحترام والإجلال.

علينا إعادة قراءة مضمون الفلسفة الإسلامية من جهات ثلاث هي: ١ ـ النقد. ٢ ـ التجديد. ٣ ـ التكميل.

أما الجهة الأولى، فعلينا تشييد مشروع نقد الفلسفة على غرار الخطوة التي خطاها التفكيكيون الخراسانيون، أما الجهة الثانية فعلينا فيها أن نجدّ لتكوين بناء فلسفي جديد، أما الجهة الثالثة، فعلينا إكمال نواقص فلسفتنا عبر الأخذ بعين الاعتبار تطوّر العلوم، وانشعاب الدراسات، وظهور الكشوفات، وما استحكم من الأسس والبناءات الفلسفية، إننا نعتبر الفلسفة الحكمةَ البحثية، والبحث بطبيعته يستدعي النقد

---

(1) حتى يفرضوا على العقول ما يريدون، فيصلوا بذلك إلى أهدافٍ تخالف مصالح الإسلام والمسلمين.

والنظر، إننا قادرون في هذه المراحل الثلاث: النقد، والتجديد، والتكميل على توظيف نصوص الوحي وتعاليم الأوصياء بما تحويه من معارف خاصّة؛ للاستفادة منها، بل لابدّ لنا ـ من حيث الأساس ـ من معرفة أن نقد الفلسفات المختلفة: الشرقية، والغربية، القديمة، والجديدة، يمكنه بنفسه أن يكون خطوةً تمهيدية مدخلية لبلوغ المعرفة النهائية المتمثلة بالمحكمات الوحيانية.

وعليه، يفترض أن نعيد رؤيتنا للملفّ الفلسفي، وإلاّ أخضعنا العقل لمدار مقفل الجهات منغلق، كما أضعنا الفرص، ومنحنا خطوة التحول الخلاق والمتجدد للآخرين، وهما أمران ملموسةٌ أضرارهما واضحةٌ مفاسدهما، إن علينا أن نمنح أصحاب الرأي ورجال الفكر فرصة إبداء وجهات نظرهم الخاصة، وأن لا نختلق الأزمات ونلهب الأوضاع في مواجهة هذا الأمر الذي يلعب دوراً مصيرياً على مستوى العقل، والتفكير، والحضارة، وأن لا نلجأ لأنواع المغالطات الكاسدة، ولا نسمّي مناهضة الجمود وعدم النقد مناهضةً للعقل نفسه.

إذا بقينا أسرى الفلسفات فإننا لن نتخطّى الفلسفة التاريخية الغابرة فحسب، بل لن نبلغ فلسفةً جديدة معطاءة، والأنكى أننا سنقف متأخرين عن كشف الحقائق الجديدة الإلهية: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ فصّلت: ٥٣، إن الإنسان محتاج لمعارف نهائية حاسمة، وعليه أن يعدو الفلسفات المتحوّلة المختلف فيها (وهي التي تحظى بأدلّة متقابلة) ليبلغ فلسفات حاسمة ونهائية يصل بها برّ الأمان، إن الخلاف الواسع النطاق في مختلف المسائل الفلسفية ما بين الفلاسفة بألوانهم: شرقيهم وغربيهم، إسلاميهم وغير إسلاميهم... يدفعنا إلى اتباع سياسة الفلسفة الاجتهادية والاجتهاد في الفلسفة، فإن التقليد في الفلسفة والقضايا العقلية، حتى لو كان تقليداً للعظماء، لا يمكنه أن يقدّم لنا حلولاً مناسبة وصحيحة أو يفصل بين النزاعات الفلسفية المضمونية.

إن ما قيل حول العلوم الإنسانية وشعبها، والعلوم التجريبية واختصاصاتها، والدراسات المختلفة المتصلة بالتاريخ وفلسفته، علم اللغة، تفسير النصوص، الجبر

والاختيار، العلم الإلهي وأمثال هذه البحوث التي عرضت فيها آراء عديدة في الفترة الأخيرة وما تزال.. يقع كلّه داخل دائرة المختلف فيه لدى أصحاب الرأي في هذه العلوم والاختصاصات، وهكذا الحال في الانتقادات التي سجّلت على المنطق واللغة المنطقية، ذلك أنّها غير بعيدة عن مجال الاختلاف المذكور، وما يمنحنا موقعيةً ومكانة وموقفاً راسخاً في هذه القضايا، ويسمح لنا بعرض فلسفتنا على الصعيد العالمي إنما هو الاجتهاد التحقيقي في الفلسفة ومباحثها، فالفلسفة بطبيعتها ومكوّنها تستدعي أن تكون ـ على الدوام ـ متواشجةً مع زمانها، فهي ـ بمعنى من المعاني ـ نوع من اللغة، ومن ثم على لغة الفلسفة أن تكون لغة عصرها لا لغة الماضي.

وبناءً عليه، تغدو الفلسفة ملزمةً ـ دوماً وفي كل عصر ـ باستمداد عناصرها المكوّنة لها ومادّتها الأساسية من مجموعة الوعي الإنساني المعاصر، ومن التجربة والعقل البشري الراهن، رغم أن المطلوب منها ـ على الخطّ الآخر ـ أن لا تقوم بتنحية الموروث الفلسفي جانباً دون أيّ استفادةٍ منه.

على المفكّرين المسلمين في كل عصر وزمان تقديم فلسفة تتناسب وذلك العصر، ذات لغة فكرية وفلسفية راهنة، حتى تكون بذلك قادرةً على الحدّ من انجذاب العقول الفلسفية أو الفاهمة للفلسفة ناحيةَ الفلسفات الباطلة أو شبهها، كي لا يقدر المشروع الاستعماري أيضاً على توظيف الفلسفات أو شبه الفلسفات الأخرى لكي يتقدّم عبرها صوب تحقيق أهدافه الاستعمارية، ومقاصده المضادة للإسلام.

إنّ ما قلناه عن ضرورة تخطّي الفلسفة التقليدَ ناحية إعمال الاجتهاد في الدرس الفلسفي، لا يختصّ بالفلسفة الإسلامية أو الشرقية، بل يشمل أيضاً الفلسفات الغربية، إذ عليها هي الأخرى وعلينا تجاهها ممارسة الاجتهاد على الدوام وعيش حركة النقد الدائب، لا بل إن هذه الفلسفات بحاجةٍ أكثر لهذا الأمر، فقد يقبل بعض الأشخاص المتوسطي الفهم ـ رغم كونه أحياناً من أهل الفضل والعلم ـ كلمات تعبّر عن حصيلة من تصوّرات فكرية غربية، إلاّ أن أهل المعرفة ليسوا كذلك أبداً.

العقل العام والعقل الخاص

يفترض رعاية أمرٍ كنّا أشرنا إليه في موضعٍ آخر، وهو أن الفلسفات ـ مع اختلافها في المستوى ـ اتخذت العقل ووظّفته على الدوام، لكن على مستوى سطحي منه، ولم تلامس أعماقه، أو على حدّ تعبير الإمام علي عليه السلام: «دفائن العقول»[١]، ولهذا لا ينبغي التردّد في قراءة المعطيات الفلسفية قراءة نقدية اجتهادية.

إن هذا التأكيد الشديد في القرآن الكريم والأحاديث على الاستفادة من العقل واستخدامه ليس إلاّ لأجل ذلك، أي لأجل الاستفادة منه في أعماقه، وإلاّ فإن العقل بمستوياته السطحية مستخدم استخداماً بشرياً عاماً، فحتى أبسط الناس يقومون بذلك بمن فيهم الشباب والمراهقون، إن الناس تعيش دوماً مع العقل في أمورها كلّها وأعمالها كذلك، وفي صناعاتها وعلاقاتها المختلفة و.. إنهم يوظّفونه ويظهرون به مجتمعات وثقافات، إن ذلك بأجمعه ناتج عن الاستفادة العامة من العقل[٢]، وما يحظى لدى خواصّ الناس ورجال الفكر بالأهمية المضاعفة إنما هو السعي لتوظيف العقل توظيفاً خاصاً وكاملاً، أكثر عمقاً، وأوسع دائرةً من مستوى العقل العام.

نعم، إنّ البلوغ بالإنسان هذه المرتبة ليس عمل العقل والعقلاء وحدهم، بل هو عمل الوحي وتعاليمه، إلا أن العلاقة الاجتهادية العميقة مع الفلسفات من شأنها أن تكون مقدّمةً لدخول الإنسان حريم المعالم الوحيانية وتعاليم الأوصياء الرفيعة، وبهذا النوع من الورود يبلغ الإنسان دفائن العقول ومخزونها، ويغدو سبيل الاستفادة من هذه الدفائن مفتوحاً مشرّعاً، فيعبر الإنسان العقل الصوري لينال العقل النوري.

وبعبارةٍ أخرى، للعقل حركة وضعية وأخرى انتقالية، فالرؤية الإطلاقية للفلسفات، والجمود والركود داخل نطاق فلسفةٍ ما هو ما نعبّر عنه بالحركة الوضعية

---

(1) نهج البلاغة: ٣٢، شرح محمد عبده، ج١: ١٧.

(2) إن نطاق الفعل العقلي الإنساني لا ينحصر بالفلسفات على أنواعها، بل يطال مختلف العلوم، والفنون، والصناعات، ويتعدّاها أيضاً.

للعقل، أي إنها حركة لا سكون، بيد أنّها وضع واستقرار لا سيرورة وانتقال، أما الحركة الانتقالية العقلية التي تقع في نطاق الاجتهاد الفلسفي والإقرار بإمكان نقد الفلسفة وتفكيكها، بغية كشف النقاط المخفية غير النهائية ـ أي العالقة ـ أو تلك التي تقع محلّ الخلاف والنزاع.. فهي تهدف الوصول إلى حريم الحقائق النهائية الحاسمة.

ينقل القرآن الكريم عن لسان الكافرين قولهم: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ﴾ الملك: ١٠، إن القرآن في هذه الآية يعتبر تعطيل العقل وتجميد حركة التفكير في المسموعات والمكتوبات والمقولات ذنباً، إنه ذنب يستوجب جهنم، وتفعيل العقل يختلف حاله وتتنوّع آثاره لدى الفئات المختلفة من بني الإنسان، فهو فعل اجتهادي نقدي لدى أهل الفكر والنظر، أي نقدٌ للآراء والنظريات الفلسفية والعلمية، لممارسة اجتهادٍ فيها، ومن ثم ترك ألوان التقليد والاتّباع والتعبد في مجال العقليات، ونتيجة هذا الاجتهاد في الفلسفة وضع العقل موضع المركز الذي تنطلق منه تمام النشاطات المنفتحة، أما لو تعاطينا مع الفلسفة بمنطق إطلاقي فإن معنى ذلك جعل العقل داخل مدار منغلق، يدور تلقائياً حول الذات.

إن على الإنسان اعتماد العقل في استفادته من العلوم المختلفة، وعليه أيضاً أن يدرك مراتبها ودرجاتها، ونحن نعلم أن معرفة درجات العلوم وتقدير مراتبها، كما ركّز عليه الفارابي في «إحصاء العلوم»، تملك أهميةً فائقة في الكسب السليم للمعرفة، وفي فرز (وإعادة فهم) المعطيات النهائية عن غيرها، وذلك لتحديد دورها الحقيقي ونطاقه.

العقل والافتقار إلى مرجعية ثانية

ويحتاج العقل في تمام العلوم المختلفة إلى عنصر خارجي منفصل عنه، وإلاّ ما أمكنه بلوغ تلك العلوم، ففي العلوم الحسيّة يحتاج إلى الحواس، وفي العلوم التاريخية يحتاج إلى الوثائق والمسموعات والمنقولات، وكذا الحال في العلوم التجريبية، إذ نراه بحاجةٍ إلى التجربة والاختبار، أما العلوم الاستقرائية فالحاجة

ماسّة فيها إلى الإحصاء والاستقراء، وفي العلوم الفلسفية تتأكّد الحاجة إلى المنطق وقواعده، فيما تتركّز في العلوم العرفانية والكشفية والإشراقية على الكشف والإشراق والشهود، أما العلوم الوحيانية فاعتمادها الخارجي على الوحي والتنزيل.

وعليه، فإذا اعترف شخصٌ بحاجة العقل إلى غيره للوصول إلى المعطيات فلا يكون منكراً أو مخالفاً للعقل، ومعه، كيف يتهم من يقول: إن العقل بحاجة في بلوغ المعارف العالية في المبدأ والمعاد إلى مدد، وأنه غير قادر لوحده على إدراك موضوعات تلك المعارف ومراحلها كافّة، كما يشهد العقل نفسه بذلك، ويصرّح به رموز العلم وكبار رجالاته، كيف يتهم بأنه مخالف للعقل، معارض له؟! إن ذلك غفلة أو تغافل أو مغالطة؛ فالعقل بحاجة إلى الوحي وعلومه، وكذلك إلى الإرشادات والتوجيهات التنزيلية في الوقت نفسه الذي تحفظ فيه مكانته وأهميته وحجيته، وأنه الرسول الباطني. وحيث كان الرأسمال الأساسي والأبدي للعقل تلك المعارف العالية المذكورة، كان لزاماً عليه أن يجعل همّه الوصولَ إليها، ليأخذ معونته ودعمه من الوحي، ويخضع تمام المعطيات العقلية الجزئية البشرية لقانون الملاحقة والتأمّل والمحاكمة، ومن ثم لا يقدم على تأويل المعطيات القادمة من الوحي السماوي بالفلسفة، أي فلسفةٍ، أو بأي طراز من التفكير: الشرقي أو الغربي، القديم أو الجديد، بل عليه ـ كما يحكم بذلك هو نفسه طبقاً للمنهج العلمي ـ أن يمارس تفكيكاً في هذا المجال، لينال المعارف الخالصة النهائية البعيدة عن أشكال الاختلاف والصيرورة، وليعلم أن القرآن الكريم تجلٍّ إلهي لا عصارة أنظار بشرية.. أليس بين هذين امتياز أو اختلاف؟![1].

وعليه، فالتفكيك ما بين المعطيات العلمية والمعرفة المختلفة والمتنوعة من حيث المنشأ وظيفة العقل نفسه، وهو بذاته شكل من أشكال الحركة العقلية، ونزعة من النزعات المنهجية، واتباع للأسس العلمية والمناهج الدقيقة والأبحاث العميقة.

---

(1) يراجع في ذلك بعض ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال.

لقد جاء الوحي لإيجاد بناء معرفي صحيح في إطار التلقي العقلاني الفطري للإنسان، ونزل بوصفه معلّماً كاملاً للإنسان ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق: ٥، جاعلاً البنية التحتية للإدراك الإنساني، أي الفطرة ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الروم: ٣٠، مركزاً لنفوذه وموطناً لفعاليته، ذلك كلّه، عندما نستطيع نحن البشر فهم الحقائق السماوية وتعاليم الوحي من ظواهر القرآن والحديث، طبقاً للبناء العقلائي للبشر كافّة، وللسيرة العملية اليومية لأفراد الإنسان، وما يقوله الكبار والعلماء ويصرّحون به، ولا نغفل عن حجية الظواهر الثابتة عقلاً وشرعاً وعرفاً، ولا نأخذ بغير الوحي الإلهي والمصادر الراجعة إليه بوصفه مطلقاً، ذلك أن علوم الوحي ـ كما يقول العلماء الكبار ـ علوم أولية غير قابلة للخطأ، أما علوم غيره فهي علوم نظرية تقبله[١]، كما يقولون أيضاً: إن تمثيل الوحي بمثابة قياس أولي، وليس قياساً نظرياً[٢].

إن ما يقوله بعض العظماء من أن دراسة الفلسفة تساعد على تفتح الطاقات الكامنة وبروزها في معالجة الموضوعات والمسائل أمر صحيح، إلا أنّ هناك قيداً وشرطاً له من جهة، وملحقاً وتابعاً من جهة أخرى، أما الشرط فهو أن تتوفر هناك مواصفات ضرورية ولازمة ومناسبة، يلزم وجودها في طالب الفلسفة ـ وحتى مدرّسها ـ كما أكّد على ذلك العديد من العلماء الكبار مصرّحين به، وأما الملحق فأن عليهم أن يعرفوا أن القراءة الاجتهادية النقدية الحرّة للفلسفة هي أفضل وأرقى وأسمى مرحلة لتفتح الطاقات وتفجير الإمكانات، لا اتّباع القراءة التقليدية التلقينية الحفظية، حتى لو كان ذلك تقليداً في الاستدلال، وهذا أمر واضح وجلي.

وحيث كان العقل أعمّ بمراتب عدّة من الفلسفة، والنقل من التفلسف كذلك، كانت طاقات العقل وإمكاناته مما لا يجوز حصره في التفلسف، كما لا يصحّ حصر

---

(1) مير فندرسكي، الرسالة الصناعية.

(2) الملا عبدالرزاق اللاهيجي، كزيده كَوهر مراد.

التفلسف ببعض الصور والأشكال، بحيث نعدّه ـ بعد ذلك ـ غير قابل للنقد والملاحقة، إن هذا المسار والمسير كلّه مخالف للمنهج العلمي الرصين.

إن الاجتهاد في الفلسفة وقراءتها قراءةً نقدية، كما فعله عدد كبير من الفلاسفة الإسلاميين، يمثل امتيازاً عقلياً وعلمياً هاماً، تماماً كما قالوا عن أبي ريحان البيروني (٤٤٠هـ) من أن اعتراضاته النقدية على فلسفة أرسطو صنعت منه رجلاً متمايزاً، بل وأفضل من معاصريه وأقرانه، لا بل يصرّح الشهيد مرتضى مطهري أن الاعتراضات التي سجّلها تلامذة ابن سينا وأنصاره على الفلسفة الأرسطية وعلم النفس الأرسطي، مما تبدّى في كتاب «المباحثات» الذي سطره ابن سينا نفسه.. هذه الاعتراضات لم تكن أقلّ أهميةً من انتقادات البيروني نفسه، كما يذكر المطهري أيضاً بأنّ ابن سينا رغم أنّه لم يُبد من نفسه معارضةً ظاهرةً لمعلّم الصناعة أرسطو إلاّ أنه لم يتابعه في الكثير من أفكار مدرسته وآرائها[١].

أما الخواجة نصير الدين الطوسي فكان هو الآخر ناقداً فلسفياً كبيراً، فقد اشتهر نقده المعروف على قاعدة الواحد اليونانية: «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد»، وكذلك على موضوع العقول العشرة، وقد استُخدم لقب ناقد الفلسفة اليونانية وماهد الحكمة الحقّة اليمانية في حقّ مير محمد باقر الداماد (١٠٤٠هـ) أيضاً[٢]، إلى غير ذلك من العديد من الشخصيات البارزة الأخرى في أوساط المسلمين ممّن كان في نفسه مفكّراً قديراً، كما كان نقّاداً جريئاً للفلسفة وموضوعاتها.

إذا أردنا إلباس الفلسفة لبوس الإطلاق والتعميم، فماذا نقول حول الطبيعيات؟! وكذلك الحال فيما يتعلّق بكائنات الجو، والعالم، والفلك وعلم السماء مما سقط اليوم وتداعي بصورة عامة وكلية، والملفت أننا نشاهد مؤرخاً معروفاً، وهو المسعودي (٣٤٥هـ) يقول: إن نظريات الفلاسفة حول بحر الهند، والبحر الأبيض المتوسط

---

(1) مرتضى مطهري، بررسيهاي درباره ابو ريحان بمناسبت هزاره ولادت أو: ٦٢ ـ ٦٤، طبعة طهران، ١٩٧٣م.

(2) شرعة التسمية: ٢٢، طبعة مهدية ميرداماد، إصفهان، ١٤٠٩هـ.

مخالف لما يقوله ربّان السفن عن حسّ وتجربة[1]، وهذا معناه أن كلمات الفلسفة ومعطياتها قابلةٌ للنقد والتفنيد من البحار حتى الأفلاك.

الفلسفة بين النقد والإسقاط

والجدير إيضاحه هنا أن نقد الفلسفة وانتقادها لا يعني إسقاطها عن الأهميّة، كما لا يصحّ خلط البناءات الفلسفية والوحيانية بعضها ببعضها الآخر، ونشير هنا إلى وجود اختلافات أيضاً في الإلهيات بالمعنى الأعم كلّها تفسح المجال لممارسات نقدية، أما الإلهيات بالمعنى الأخص فهي تخرج عن مدار النقد هذا، نظراً لاستقائها من تعاليم الوحي وعدم امتيازها عن مضمونه ومحتواه، وبالأخص ما هو داخل في إطار الفلسفة الإسلامية، ولا سيما مع مراعاة حجية الظواهر وترك التأويلات التعسفية التي لا معنى لها، مما صرّح به الأعلام بأجمعهم.

وعليه، فضرورة التعقّل الذي حث عليه الكتاب والسنّة شديداً لا تنحصر بالاتجاهات الفلسفية، وإطلاق كل إنسان فلسفةً ما يجعلها فوق النقد والمساءلة، ففي هذا التعقل يؤخذ بعين الاعتبار العقل البشري العام لا عقل أفراد معدودين من المفكّرين والفلاسفة في كل عصر.

إن الجمود على فلسفةٍ ـ أي فلسفة ـ يعني الحكم بإطلاقية نتائجها ونهائية معطياتها، وليس هناك من فلسفة حتى اليوم في شرق الأرض أو غربها، في قديم الزمان أو في العصور الجديدة.. تزعم حتمية معطياتها ونتائجها، نعم، قد يكون هناك مجال لنفوذ مثل هذا التفكير في بعض الموضوعات الفلسفية، إلاّ أن الحال مختلف تماماً في مجمل المعطيات الفلسفية ذات المنشأ البشري، والأساس الإنساني في رؤاه المختلفة، وعليه، لا يمكن للفلسفات ـ ودون استعانةٍ بالوحي ـ أن تقدّم كلاماً حاسماً ونهائياً لا كلام بعده حول تمام الحقائق الماضية والحاضرة والمستقبلة للوجود

([1]) تاريخ الأدب الجغرافي العربي ٢: ٥٦٦.

وكائنات العالم، إن الاختلاف الفاحش والكبير في المضمون الفلسفي شاهد صارخ وكبير على هذا المدّعى.

اللغة الفلسفية واللغة الفطرية

على صعيد آخر، يجدر الالتفات إلى أن اللغة الاصطلاحية ليست لغةً فطرية، بل صناعية منحوتة، فيما يفترض للوصول إلى الحقائق استخدامُ اللغة الفطرية، أي لغة الوحي والتنزيل، فواحدةٌ من أبرز نتائج الترجمات في التاريخ الإسلامي وشياع الأفكار المشتتة والمختلفة، ورواج المصطلحات المتعارضة المتنوّعة، من أقاصي اليونان وحتى أقاصي الهند.. سيطرة النسيان على اللغة الفطرية لدى عدد كبير من الفضلاء المسلمين، لتحلّ محلّها لغة المصطلحات، بما فيها من اختلافات صورية، ومضمونية، وأصولية، وبنائية، وجذرية، وأقصد من الإشارة إلى هذا الأمر الوصول إلى مقصد آخر، وهو أننا قادرون على ولوج عالم النقد الفلسفي عبر سبيلين:

الأول: سبيل اللغة الفطرية.

الثاني: سبيل اللغة الصناعية الاصطلاحية.

أي أننا قادرون على نقد المعطيات الفلسفية من خلال عرضها على الوحي الإلهي، كما نقدر على ممارسة النقد نفسه بإجراء مقارنات داخل نظم الفلسفات المختلفة، وعلينا في نهاية المطاف أن نعرف أن العالم أعلى من مستوى الإدراك البشري، وأن مجرّد العقل غير كافٍ في الهداية إلى الصراط المستقيم، فعليه ـ أي العقل ـ أن يسارع ناحية الوحي، ويعيَ بدقة مكانته ضمن منظومة: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق: ٥، ولا يحرم نفسه من نعمة هذا الإدراك للحقيقة والفهم للواقع الذي هو فيه، فيتحرّر من أن يكون أسير هذا الفكر أو ذاك، أو فكر هذا أو ذاك.

لقد تعرّض العديد من الأعلام، من قديم الأيام إلى جديدها، لمحدودية العقل وطاقاته، بل إن العقل نفسه لا يحكم بغير هذا الحكم على ذاته، فالغلوّ في العقل والعقلانية مخالف بنفسه للعقل، كما أن احترام الفلسفة والفلاسفة لا يعني بوجهٍ من

الوجوه غلواً في العقل وقدراته أو دعوةً للتخلّي عن نقد الفلسفة وممارسة الاجتهاد الواعي في مباحثها وموضوعاتها، إنني أعتقد بضرورة احترام الفلسفة والفلاسفة وتقديرهم، لا بل إنني قضيت شطراً كبيراً من دراستي وانشغالاتي العلمية بدراسة الفلسفة وما أزال، وكلّي إيمان بأن نقد الفلسفة والاجتهاد في مسائلها وموضوعاتها لا يستدعي ـ إطلاقاً ـ احتقار الأعلام والعظماء أو الإنقاص من شأنهم أو التقليل من قدرهم ومكانتهم، إنما نهدف منهجاً علمياً تصاعدياً يفترض طرحه بجدّ على بساط التداول.

نعم، لقد كان القرن الرابع عشر الهجري الإسلامي، حتى خارج إطار الحوزة العلمية الخراسانية التفكيكية، قرنَ الناقدين الفلسفيين الكبار، ممّن شاد نقده المتنوّع على أساس القدرة العلمية والحرية الفكرية، ونذكر من بينهم: الآغا علي حكيم (١٣٠٧هـ)، والميرزا أبا الحسن جلوه (١٣١٤هـ)، والعلامة الحائري المازندراني (العلامة السمناني) (١٣٥٠هـ ش)، والشيخ محمد تقي الآملي (١٣٩١هـ)، والميرزا أحمد الآشتياني (١٣٩٥هـ)، والعلامة الرفيعي القزويني (١٣٩٥هـ)، والعلامة محمد حسين الطباطبائي (١٤٠٢هـ).

المدرسة التفكيكيّة، أوراق وتأملات

الشيخ رضا استادي[١]

ترجمة: منال عيسى باقر

كتب الأستاذ محمد رضا الحكيمي في العدد الذي خصّصته مجلّة كيهان فرهنكي[٢] للمدرسة التفكيكيّة وعالمها الرباني «السيد موسى الزرآبادي» قائلاً: «كنت قد اقترحت استخدام مصطلح المدرسة التفكيكيّة في كتاباتي حول الأسس المعرفيّة للمدرسة العقديّة الخراسانيّة، ووعدت بتأليف كتاب يحمل اسم: «الشيخ مجتبى القزويني والمدرسة التفكيكيّة»، وقد أصرّ عليّ ـ في هذا الصدد ـ عدد من طلاب الحوزة الأفاضل، والجامعيّين، والعلماء، والأساتذة، والمحققين».

إنّني من أولئك الذين يعتقدون بضرورة تنظيم هذا الكتاب وترتيبه، حتّى أنّني صرّحت للحكيمي بهذا مراتٍ عديدة، وقلت ذلك في غيابه أيضاً، بل اعتبرت هذا العمل ضرورة عاجلة ملحّة، ربما لا يمكن لغير الحكيمي القيام بها،ومن غير المناسب تأخيره، فكما قيل ـ وهو صحيح ـ: «في التأخير آفات».

ومنذ أشهرٍ عشرة من نشر العدد الخاص المشار إليه، لم يتسنّ لي رؤية الحكيمي لأشكره على عمله القيّم هذا، وأتمنّى عليه من كل قلبي أن يتابع أمر ذلك

---

(1) المدير السابق للحوزة العلمية في مدينة قم، باحث محقق في التراث الإسلامي.

(2) مجلّة كيهان فرهنكي، السنة التاسعة، العدد الثاني عشر.

الكتاب، ولا يكتفي بذلك العدد الخاص، رغم ما قدّمه فيه من نقاط هامّة، وعناوين رئيسيّة، وأفكار أساسيّة.

وقد غمرني في هذه الأيام شعور بضرورة إثارة هذا الطلب، مع إلحاحٍ من الحوزويين والجامعين ـ وأنا واحد منهم ـ بأن أكتب ما قلته مرّات عديدة هنا وهناك في الدرس ومن على المنبر، لعلّني أؤدي وظيفتي الشرعيّة، ويكون مفيداً للقرّاء، يفتح أمامهم الطريق.

الفكر بين الشخصانية والمنهج

يُعدّ الملاّ صدرا والملاّ محمّد تقي المجلسي من كبار علماء الشيعة، كما ينظر إلى العلامة محمد باقر المجلسي والملاّ عبدالرزّاق اللاهيجي نظرة تقدير واحترام، أمّا المير داماد والشيخ البهائي فيصنّفان من دعائم الإسلام والتشيّع.

إنّ تعاملنا مع مقولات الملاّ صدرا الشيرازي والفيض الكاشاني والفيّاض اللاهيجي والميرداماد الاسترآبادي، في الأخذ ببعضها ورفض البعض الآخر، لا يختلف عن تعاملنا مع مثل الشيخ البهائي والمجلسي الأوّل والثاني، في الأخذ ببعض آرائهم ورفض بعضها الآخر، فالجميع معرّضون على الأدلّة والقرآن والروايات، ليُعرف ما نقبله منها وما نرفضه.

لا يفترض جعل الملاّ صدرا صنماً أو إلهاً لا يتجرّأ أحد على الاعتراض على أفكاره ومعتقداته، بل يُتّهم المعترض بالجهل وعدم الفهم، كما يفترض ـ في المقابل ـ أن لا نعتقد بعصمة المجلسي، بحيث يكفّر كل منتقد له.

وبهذا نصل إلى لبّ البحث، إن علينا دراسة المناهج كافّة دراسة معمّقة ودقيقة؛ لنتوصّل ـ عبر ذلك ـ إلى المنهج الصحيح أو الأصحّ، حتى نتّبعه ونقتدي به.

أعود وأكرّر: إنّ الكلام لا يتعلّق بالأشخاص، ولا يدور حول إيمان هذا وكفر ذاك، بل يتركّز على المناهج، فما هي مناهج الإسلام الحقيقيّة؟ وما هي تلك التي أحضرها القرآن والوحي لننشره بالشكل السليم؟

فداحة منطق التكفير والتسخيف والتجهيل

لقد قرأت كلاماً بليغاً ورائعاً لأحد الأساتذة المتأخّرين الكبار، مفاده: لا تسعوا وراء تكفير ابن سينا، والملاّ صدرا، والفارابي، والسبزواري؛ إنّ هذا لا يصبّ في خدمة الإسلام ونشره، ممّا يجبرنا على فصل الفلاسفة وأهل العقل والمنطق عن الإسلام، وتقديمهم منكرين للدين، فعلى العكس تماماً، كلّما كانوا مؤمنين بالإسلام ومعتقدين به، دلّ هذا على قوّة الإسلام ومتانته ومحتواه، بل في هذا نشر للإسلام ودعاية وترويج.

أقول تعقيباً على هذا الكلام: نعم، فلا تحاولوا نعت من يأنس بالقرآن وكلام أهل البيت بالأمّي، فيستلزم ذلك الفساد، أفهل الأنس بالقرآن وكلام أهل الوحي معارضٍ أو منافٍ للعلم والمعرفة واللاأميّة؟!

إذا اعتبرنا السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني عالماً متعلّماً مثقّفاً محترماً، فلا يجدر اعتبار الشيخ مجتبى القزويني غير ذلك، لماذا إذا قلنا: إنّ الملاّ صدرا عالمٌ كان لزاماً علينا اعتبار المجلسي سطحياً جاهلاً ضحلاً في ثقافته وعلمه؟! إذا قدرنا الملاّ هادي السبزواري فعلينا تقدير الميرزا مهدي الإصفهاني واحترامه وعدم رفضه.

علينا دراسة عصارة ما تعطيه الكلمات، والسعي وراء منهجٍ أكثر طمأنينة، لا أن نعتبر ما سمعناه عن آية الله السيد محمد هادي الميلاني من امتداحه درس المعقول لآية الله الشيخ مجتبى القزويني... لا أن نعتبره نقلاً غير موثق ولا صحيح! لماذا نبدي من أنفسنا حساسيةً في غير موقعها؟!

النزعة الإطلاقية في تبني المدارس الفكرية

كنت سمعت كثيراً منذ دخولي الحوزة العلمية وقرأت أنّ من الأفضل للطالب أن يدرس أصل قاعدة «الخبر الواحد» مثلاً عند أستاذٍ ماهر متخصّص، بدلاً من أن يكتب موضوعاً أو بحثاً عنها، وممّا سمعناه كثيراً أيضاً: إنّ عيب المتصدّين للفلسفة

والحكمة المتعالية عدم درسهم لها ولا فهمهم إيّاها.

سؤالي هنا: هل يمكن لأيّ إنسان منصفٍ القول بأنّ صاحب «بدائع الحكم» لم يكن فيلسوفاً دارساً للفلسفة فاهماً لها؟! إذاً فكيف تمكّن من الاعتراض على آراء الملاّ صدرا ونقدها؟ ومثله في هذه الحال العلاّمة السمناني مؤلّف كتاب «حكمة أبو علي سينا»، وغيرهما أيضاً، أفهل يصحّ هذا المنطق في التعاطي مع المسائل وتقييمها؟! هل يجوز الاعتقاد الإطلاقي بطرفٍ ما والأخذ به، بحيث يُكفّر كل من يعترض عليه أو يُتّهم بالجهل والسذاجة وعدم الفهم؟!

نعم، إنّ الأخذ بالقرآن أخذاً مطلقاً أمرٌ لا يقاس بما تقدّم، إذ يجب على المسلمين فهم القرآن وعدم الاعتراض عليه، ولست مغالياً بقولي هذا، لأن الوحي له مصدر لا يمكن تطرّق احتمال الالتباس إليه أو الخطأ(١).

الجراة المعرفية وشجاعة النقد

طُرحت منذ سنين عديدة، بل ـ إذا جاز القول ـ قرون، بعضاً من المسائل الفلسفيّة الهامة والبنيويّة، وقد عُدّ قسم منها أصولاً مسلّمةً، واعتبرت صحيحة مبرهناً عليها، ويا ليت المسألة توقّفت عند هذا الحد، بل استمرّت، وظهرت مجموعة من الفلاسفة أنفسهم وأهل العقل والمعقول فأقامت براهين ناقدة للنظريّة الثانية معتبرين الأُولى هي النظريّة الصائبة.

وإذا أردت أن أتكلّم بصراحة عمّا يختلج في صدري أقول: إذا أراد الطلاّب في الحوزة منذ مئات السنين أن يتفوّهوا بمصطلح «أصالة الوجود»، فسوف يظنّونه مساوياً للقول بأنّ ٢ ﷺ ٢ = ٥، لكنّ زماناً آخر جاء اختلف الوضع فيه كثيراً، فإذا ما أرادوا اليوم أن يقولوا لأستاذٍ يرى ضعف أصالة الماهيّة: إنّ أصالة الماهيّة صحيحة، فإنّهم يتصوّرون أنّ هذا الكلام مساوي لقولهم: ٢ ﷺ ٢ = ٦.

---

(١) راجع: رضا أستادي، مجلة كَل جرخ، مقالة آزاد انديشي ديوار به ديوار كفر.

لماذا نرتعب ونخاف إلى هذا الحد؟ هذا الرعب والاعتقاد بالصحّة المطلقة للفكر السائد يجب أن يكون أمام المعصوم، لا غيره، إننا لا نريد هنا أن نطيح بالمنطق والبرهان، بل هذا ـ أي المنطق والبرهان ـ ما نطلبه، نحن نعتقد بالبحث والاستدلال، لكننا نرى أن مخالفة القرآن تضع الأصالة له؛ إذ لا يشوبه الخطأ والالتباس، بيد أنّ هذا لا يسري على أفكار الآخرين.

نصوص أهل البيت عليهم السلام معيار نهائي

تحتمل آراء كلّ شخص واعتقاداته في غير المسائل البديهيّة الأوّلية والمستقلاّت العقليّة الخطأ والاشتباه، بمن في ذلك أولئك الكمّلين من الفلاسفة والعرفاء، ما عدا المعصومين عليهم السلام؛ فمعتقدات الأنبياء ـ بمن فيهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة الأطهار عليهم السلام وعلومهم ـ مطابقةٌ للواقع وصحيحة مائة بالمائة؛ ذلك أنّها تستند إلى الوحي.

لقد ركّزت النصوص الدينية على مكانة أهل البيت عليهم السلام وموقعيّتهم مراتٍ عديدةٍ، فقيل: «شرّقا أو غرّبا، لن تجدا علماً صحيحاً إلاّ ما خرج من هذا البيت». أضف إلى هذا عشرات الروايات التي تحوي المضمون نفسه في الموسوعات الحديثيّة[1].

مبدأ الاعتراف بالجهل في القضايا الدينية

العلماء الحقيقيون الحائزون على العلم الحقيقي في الميادين كافّة ـ لا سيمّا المعارف الدينيّة ـ هم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة الأطهار عليهم السلام بحيث لا يوجد في قاموسهم كلمة: «لا أعلم»، أمّا الآخرون فإن لم تكن مجهولاتهم أكثر من معلوماتهم فليست بالأقل، بل لابدّ من القول: لا مجال للمقارنة بينهما؛ لأنّ القرآن المجيد يقول:

---

(1) راجع: رضا أستادي، مقالة من كتاب ياد نامه ى مرحوم دكتر سعيد جواد مصطفوي.

﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ الإسراء: ٨٥، وإذا دقّقنا وجدنا أنّ هذه الضآلة المعرفية عند الإنسان غير المعصوم ساريةٌ حتى في دائرة المعارف الدينيّة، إنّ اعتماد العلماء على قواعد أصوليّة مثل البراءة والاستصحاب والاحتياط في استنباط الأحكام الإلهيّة دليل على عدم علمهم بالحكم الواقعي وجهلهم به.

لابدّ لنا من الاعتراف بأنّنا «لا نعلم»، وذلك في عموم المسائل الدينيّة الغامضة، خاصةً تلك التي ترتبط بالقيامة وما يسبقها ويلحقها من تفاصيل وملحقات إذا لم توضّح لنا عن طريق الوحي، وممّا يلفت في هذا السياق تصريح الملاّ صدرا في تفسير سورة يس، بضرورة تجنّب أن تريد بالعقل العاجز والدليل المزيّف إدراك حقائق المعاد وأحوال القيامة، لأنّ إدراك مثل هذه المسائل لا يتيسّر إلاّ عن طريق الإخبار من الشارع فقط[١].

العرفاء غير الشيعة ومعضلة التوفيق بين الكشف والعقيدة الفاسدة

إنّ بعضاً ممن يسمّونهم العرفاء الكمّلين لا يرون عليّاً عليه السلام محوراً للحق والباطل[٢]، مدّعين في الوقت عينه أحوالاً من الكشف والشهود، والسؤال المثير دائماً هو: كيف نستطيع الاعتماد على هذا الكشف والشهود؟! وكيف يمكن اعتبارهم عارفين حقيقيين بالله تعالى بما للكلمة من معنى؟!

هل المفترض السعي والتفتيش هنا وهناك عن شيءٍ يدل ـ ولو بالقوّة والتأويل ـ على تشيّعهم حتى تَثبت إماميّتهم فيكون ذلك جواباً عن سؤالنا الآنف أم أنّ ذلك تبريراً تعسفياً ابتلينا به؟! تماماً كما نفعل إذا لم تنسجم فكرة ما مع آية قرآنية، حيث نقوم بتأويل الآية! وإذا لم ينسجم عرفان أهل البيت مع مقولات شخصٍ ما فإن هذا العرفان نفسه يخضع للتأويل أيضاً! وإذا قام شاهدٌ صادقٌ على عدم

---

(1) ملا صدرا، تفسير سورة يس: ١٥٠، قم: انتشارات بيدار.

(2) راجع: فقيه ايماني، «حق با على است».

اعتبار بعض المشاهدات والمكاشفات أو كانت هناك بعض المكاشفات الادعائيّة غير الثابتة، فإنّنا نتغافل عن ذلك الشاهد!... هل هذا هو المنهج السليم؟!

سلامة العقيدة ونقائها

يعلم جميعنا أنّ لا تفاوت واختلاف في أسس الأديان السماويّة وأصولها، فما قاله آدم عليه السلام أتى به النبي ﷺ، وما ذكره خاتم الأنبياء ﷺ عين ما أشار إليه آدم عليه السلام. إذاً، ما هو سبب وجود هذه التحريفات كلّها في الفترة الفاصلة بين آدم عليه السلام والرسول الأكرم ﷺ؟

إنّ اختلاط أفكار الآخرين ودمجها برسالات الأنبياء عليهم السلام هو علّة العلل والسبب الأكثر تأثيراً في هذا المضمار، من هذا المنطلق، أكّد أهل البيت عليهم السلام تأكيداً شديداً على المحافظة على حدود الدين وعدم تجاوزها أو التراجع عنها، فلم يكونوا حياديين أبداً إزاء التلاعب أو التصرّف أو الدسّ في البناءات الدينيّة، بل كانوا يبدون ـ على العكس تماماً ـ حساسيّة عالية، فكانوا يقولون: «المعصية مع الاستقامة في العقائد تغفر، والطاعة مع الانحراف في العقائد لا تقبل»[1].

ومع نصوص من هذا النوع كانوا يرون العمل الحسن ساقطاً عن القيمة والاعتبار نتيجة وجود انحرافٍ في العقيدة، وذلك بغية بيان أهميّة الحفاظ على الحدود والعقائد، فلم يكونوا مستعدّين أبداً لوضع أي أساسٍ معوجٍّ في بناء البيت الديني؛ حتّى لا يغدو الإسلام ومدرسة التشيّع أنموذجاً آخراً شبيهاً بالأديان السماويّة السابقة في اعوجاجها وانحرافها، كانوا يريدون بذلك حفظ الدين وصيانته عن الانحراف والتحريف.

وإذا سألتم: ما هو السبيل للبقاء في أمانٍ عن الانحراف والاعوجاج؟ كان الجواب في عدم الانفصال عن أهل البيت عليهم السلام، فقد قال الرسول الأكرم ﷺ: «أنا

---

(1) نقلنا مضمون الأحاديث لا عينها.

مدينة العلم وعليّ بابها».

الخلاف في الرأي بين القرآن والفلسفة

ونرى في بعض الموارد كيف يظهر القرآن بشكل صريح رأيه في مسألة ما[١]، فيما تذهب الفلسفة والعرفان والحكمة المتعالية إلى خلاف هذا الرأي، ومع ذلك نجد من يقول بوحدة القرآن والبرهان والعرفان. ومن باب المثال، المعاد الذي طرحه القرآن، حيث نجده صريحاً في المعاد الجسماني، أمّا المعاد الذي نظّرت له الحكمة المتعالية فهو مثاليّ برزخي لا علاقة له بالمعاد العنصري القرآني، حتّى لو أطلقنا عليه اسم المعاد الجسماني.

جاء في حاشيةٍ لأحد الأساتذة المتأخرين على «شرح منظومة السبزواري» ـ وهي حاشية اعتبرت من أفضل الحواشي على هذا الكتاب، تظهر مهارة المؤلّف وتبحّره في الفلسفة ـ جاء في بحث المعاد بعد شرحه لما قاله الملاّ صدرا أو الحاج السبزواري حول المعاد: «يخالف هذا المعاد ما أتى به القرآن، وأعتقد بما جاء به القرآن» فهل هناك عدم انسجام أوضح من ذلك؟ أليس تكويننا لعقائدنا عبر هذا السبيل دون أن نقع في اشتباه أو خطأ توقّع لا معنى له ولا مجال؟!

الاعتقاد التسليمي

المقصود من التسليم الذي ورد في الروايات والآيات ـ من باب المثال ما نقرأ في نهج البلاغة: «الإسلام هو التسليم» ـ اعتقاد المسلمين بكلّ ما جاء الرسول ﷺ به، وقبولهم إيّاه، والانصياع لما أتى به من العقائد والأحكام، سواء عثرنا عليه في الفلسفة والحكمة أم لا، وهو أيضاً الإقرار بمنهجه في التزكية والنموّ الأخلاقي، سواء طابق هذا المنهج مناهج الآخرين أم خالفه.

---

(١) مثل المعاد الجسماني.

فيجب الإيمان والتسليم بالحقائق التي بيّنها الرسول ﷺ، سواء أمكن إقامة البرهان عليها بمعناه الفلسفي أم لا، وسواء قبلتها المدارس الأخرى أو ردّتها.

وربّ شخص غافل يقول: إنّكم دعوتم إلى إيمان بسيط ساذج ومنعتم عن التعقّل، إلاّ أننّا نرى الأخذ بقول المعصوم ـ وهو معلّم حقائق الوحي ـ عين التحقيق لا البساطة والتقليد. ونرى علي المدرس الزنوزي الذي اعتبر المؤسّس بعد الملاّ صدرا قائلاً في بدائع الحكم: إنّ هذه الأبحاث العقلية نوع من اللعب بالحبال، فعلى كلّ إنسان ـ كائناً من كان عادياً كان أم فيلسوفاً فاضلاً ـ أن يزن عقائده ويعرضها على المعصوم، فيبني منظومته العقائديّة بعد عرض كل مفردة من مفرداتها على اعتقادات الأئمّة المعصومين ﷺ، فما طابقها اعتقد به وما لم يطابقها أنكره ورفضه.

النفاق العلمي أو التوفيق المزيف بين العقل والنص

ويأخذ النفاق مكاناً في مقابل التسليم بهذا المعنى، فمن باب المثال قد يعلم الإنسان حكماً قاله الرسول ﷺ، لكنّه لا يعتقد به ولا يستسيغه، بل يقوم بتطبيق المنهج التربوي الإسلامي على المناهج الأخرى، وربما قام بمقارنة وتحليل ليقول أحياناً: إنّ هذا المنج هو الأفضل، أو لعلّه يكون الأفضل.

فهناك حقائق جاء بها القرآن مثل الخلود في العذاب لم يقبلها عقله، لكن مع ذلك نجده يحاول التفكير والقول: في البداية هناك عذاب، إلاّ أنّه يتحوّل إلى عذب سائغ شيئاً فشيئاً، يقول ذلك لكي يقنع عقله به. إنّ هذا نوع من النفاق، فكما قيل: «للنفاق درجات ومراتب». وعلينا أن نسأل الله عزّ وجلّ أن يحفظنا من نقاط الضعف هذه، إذ لربمّا نتورّط فيها ونحن لا نشعر[1].

بين القرآن والفلسفة والعرفان

يرغب الكثير من الطلاّب والجامعيين معرفة رأي القرآن والروايات في العقائد

---

(1) راجع: رضا أستادي، مجلّة نور علم، مقالة: الأربعون حديثاً، عشر روايات من روايات التسليم.

الإسلاميّة، بغض النظر عمّا قاله الفلاسفة والعرفاء قبل الإسلام وبعده، فما هي المسائل التي أعطى فيها القرآن والروايات الموقف الواضح؟ وما هي المسائل التي تشابه القول فيها؟ وما هي تلك التي سكت عنها ولم يبد رأياً فيها؟

كما ويرغبون بمعرفة كيفيّة توضيح المسائل في الفلسفة والعرفان وشرحها بغض النظر أيضاً عن الروايات والآيات القرآنية أو مع أخذها بعين الاعتبار؟ وذلك بغية معرفة ما إذا كانت المسائل الأولى ـ تلك التي طرحت في الفلسفة والعرفان ـ قد طابقت ما جاء به الاسلام من الناحية العقليّة والفكريّة فيمتدحونها ويأخذون بها، أو لم تطابق فلا يقبلوها؛ لأن الإسلام ورسوله هما الأصل، وكل ما أتوا به فهو الصحيح الصائب.

ويقبل هؤلاء المجموعة الثانية والثالثة من المسائل، إذا كان ما أتت به الفلسفة والعرفان جزءاً من البديهيّات أو المستقلاّت العقليّة، أمّا في غير هذه الحالة فيجري التعامل مع الأمور باحتياط شديد.

بشكل عام يلزم الاعتقاد بتلك الحقائق التي قبلها الرسول ﷺ وأهل بيته ﵈، لا خلط تلك الموضوعات المذكورة في القرآن والروايات مع تلك المقتبسة من الخارج دون وضع حدود دقيقة في البين.

الحاجة إلى الاجتهاد في الروايات الكلامية

مع الأسف لقد تُصوّر أنّ الكلام والفلسفة يكفيان الإسلام على الصعيد العقائدي، ولهذا لم تُبذل جهود كافية وضروريّة في استنباط النظام العقدي من القرآن والروايات، فعندما نرى في البحوث الفقهيّة والأصوليّة إخضاع بعض الآيات والروايات لأعلى حدّ ممكن من التدبر والتدقيق، مثل حديث الرفع، وحديث على اليد، وحديث لا ضرر ولا ضرار مما شاهدنا على إثر البحث المعمّق الدقيق فيه حصول استنباطات ممتازة أخضعت للنقد والدراسة.. عندما نرى ذلك ينتابنا شعور بالأسف: لماذا لم يحصل مثل هذا العمل في مجال الآيات والروايات العقائدية؟!

نم، إذا كان عندنا مائة من أمثال الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني[1] وصاحب العروة والإمام الخميني، ممن يُخضعون خطب أمير المؤمنين عليه السلام للتدبّر والتدقيق، تماماً كما يحصل في التعامل مع روايات الفقه والأصول... فأيّ بركات يمكن أن تعمّ بعدئذ الجميع؟!

إننا نأمل أن يتمّ هذا العمل وينجز، وفي حوزة قم اليوم ثمّة فريقٌ منشغلٌ بجمع وتقميش وتنظيم المصادر الأولى لمعارف الإسلام والتشيّع في المجال العقدي، ممّا نأمل أن يقع بإذن الله تعالى في المستقبل موقع التحقيق والتدقيق والاستنباط والاجتهاد.

هل الرجوع إلى النص قبل تكوين الاستنتاج الفلسفي أم بعده

لقد تمّ الاعتماد في الفلسفة الإسلاميّة والحكمة المتعالية على مجموعة من الآيات والروايات، لكن إن لم يخطّئنا أحد نقول: إنّ أغلبهم يرجع إلى القرآن والروايات عقب امتلاء ذهنه بالمسائل الفلسفيّة، إنّنا نراهم خرجوا بنتائج في بعض الحالات لاحظنا معها أنّهم يقومون بتطبيق الفلسفة وإسقاطها على القرآن والأحاديث، لكن مع ذلك لاحظنا أيضاً عدم توصّلهم في بعض الحالات الأخرى بعد التفكير المركّز إلى هذا الانسجام والتناغم، ورغم ذلك شاهدناهم يمارسون التأويل للآيات والروايات ويقومون بتطويعها، وعندما لا يكون في القرآن والحديث نصّ صريح وواضح يتعلّق بالموضوع الفلسفي، نشاهدهم أحياناً ـ إذا لم يكن في كلامنا جسارة ـ ينتجون آياتٍ ورواياتٍ تخدم موضوعاتهم.

ولإيضاح فكرتنا ـ على سبيل المثال ـ نقول: إذا سأل شخص: أيّ علاقةٍ بين الآية الشريفة: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤ واصطلاح «عالم الأمر والخلق» المطروح في الفلسفة، حتّى يقوم بعضهم بالربط بينهما؟ فماذا يمكننا أن نجيب عن

(1) لعلّ للآخوند الخراساني شرحاً للخطبة الأولى من نهج البلاغة.

التساؤل القائل: هل فسّر الإمام المعصوم ـ وهو المفسّر الحقيقي للقرآن ـ الآية بهذا الشكل؟ وهل كان هذا المعنى ومناخه الفكري لينقدح في ذهن شخص في زمان نزول الآية بل حتّى في زماننا هذا، هل يأتي إلى ذهن شخص تفسير الآية بعالم الخلق إذا لم يكن هذا المصطلح عينه ظاهراً بعد أو متبلوراً[1]؟

لابدّ لنا ـ بدايةً ـ من معرفة معنى ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ ثمّ ننظر بعد ذلك هل جاء في الفلسفة والعلوم الأخرى ما يطابق هذا المعنى أو لا؟ لا أن نمارس عمليةً عكسيّة.

التفكيك بين الاعتراف بالمنهج والانفتاح على النقد

عندما يرحّب أشخاصٌ من أمثالي بالمدرسة التفكيكيّة أو بالتفكيك نفسه فإن هذا لا يعني أخذهم بكلّ ما ذكرته وتذكره هذه المدرسة العقديّة الخراسانيّة دون سؤالٍ أو استفهام أو اعتراض، بل يعني اعتبار هذا المنهج مسيراً صحيحاً وصائباً ينبغي متابعته وإجلاء حدوده ومعالمه، فالمنهج مقبولٌ، ومحتواه بحاجة إلى دراسة أعمق، إن [الحكيمي] مؤلّف كتاب: المدرسة التفكيكيّة يدعو هو نفسه دائماً إلى التحلّي باستقلال فكري وممارسة جادّة للأفكار.

أعتقد أنّ التفقّه في القرآن والروايات يمكن إنجازه طبقاً لمنهج التفكيك هذا، وإلاّ فلن يغدو تفقّهاً بل قد يصبح أحياناً تحريفاً للحقائق القرآنيّة، فالفقه يعني الفهم، والتفقّه في الدين يعني فهم ما أتى به النبي ﷺ دون خلطٍ بينه وبين مقولات الآخرين ومعطياتهم، فإذا ما استخرجنا من القرآن تصوّرات عقديّة عبر إقحام مقولات الآخرين فإن ذلك لن يغدو تفقّهاً في الدين وفهماً للقرآن، وسنسقط شئنا أم أبينا من حيث نشعر أو لا نشعر في ورطة تحريف الحقائق، فكما ينبغي التعرّف على معالم وحدود التسليم والنفاق كي نغدو مسلّمين لا منافقين، كذلك ينبغي أن نحدّد

---

(1) كتب آية الله الشهيد الدكتور السيد محمد حسين بهشتي بحثاً في هذا المجال، وقد طبع تحت عنوان: «عالم أمر وخلق».

التفقّه والتحريف لنكون فقهاء لا محرّفين.

وفي النهاية، أكررّ دعوتي للعالم الحصيف والكاتب المقتدر الأستاذ محمد رضا الحكيمي، وأقول: إنّ تأليف كتاب: «الشيخ مجتبى القزويني والمدرسة التفكيكية» سيكون منعطفاً في الدرس العقائدي، وحيث كان مجال البحث والمناظرة والحوار مشرّعاً على الدوام، فمن الضروري أن تتخّذ الموضوعات المثارة في ذلك الكتاب مسيراً تصاعديّاً بمرور الأيام، على صعيد تشريح الأفكار وإجلائها[1].

---

(1) كنت قد سمعت ـ ومنذ مدّة ـ أنّ كتاب «بيان الفرقان» للشيخ مجتبى القزويني يجري تحقيقه وطباعته، وإذا كان هذا الكلام صحيحاً وكانت هذه الطبعة مشتملةً على توضيحات وهوامش موضحة، فسوف يكون هذا العمل مفيداً بالطبع، بل سيكون خطوةً مؤثرة في هذا المجال، إذ سيشكّل أرضيّة جيدة ومهمة للبحث والحوار. وخلاصة القول: يجب أن تكون موضوعاته محل نقد وبحث وتحليل، لا أن يتمّ التعاطي معها بمجرد القراءة العامّة السطحيّة. وقد كنّا أشرنا أن فهرس كتاب: مكتب تفكيك أو المدرسة التفكيكية، يحتوي على تسعمائة مسألة هامّة، تشكّل مفتاحاً رئيسيّاً للباحثين والمنقبين في الحاضر والمستقبل.



الفصل الثاني

نقد المدرسة التفكيكية

المدرسة التفكيكية
قراءة نقديّة في البناءات النظرية

السيد حسن إسلامي[1]

ترجمة: حيدر حب الله

المدرسة التفكيكية، المدخل التاريخي والأصولي

ثمة مصادر ثلاثة لمعرفة الحقيقة، أو على الأقل هذا ما يدّعى، وهي: الوحي، والعقل، والشهود الباطني أو الكشف، وقد حفل التاريخ على امتداده بدراسات مكثفة وواسعة تتعلّق بإمكانية هذه المصادر وحجيّتها، فقد أنكر جماعة اعتبار المصادر الثلاثة وحجيتها معاً، فأنقصوها إلى مصدر واحد أو اثنين، فيما أقرّ بها جميعها جمع آخر، إلاّ أنّه تحدّث عن علاقتها بعضها ببعضها الآخر، من هنا ذهب جماعة من المفكّرين إلى اعتبار المصادر الثلاثة للمعرفة مترافقةً مع بعضها، يكمل بعضها بعضُها الآخر، ومن ثم يمكن تطبيق أحدها على البقية ليتأكّد التطابق المدّعى، وقد كان من بين هذا الفريق كل من ابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، والملا صدرا، وابن رشد الأندلسي.

على الطرف الآخر، ذهب فريق آخر إلى إعلان الانفصال والتفكيك بين المصادر المذكورة، مدّعين أن كل مصدرٍ معرفي منفصل تماماً عن المصدر المعرفي

---

(1) باحث في الفكر الديني، يُعد أطروحة دكتوراه حول الاستنساخ.

الآخر، أو أنه لابد من أن نقوم نحن بهذا التفكيك، ومعنى ذلك أنه لا يصحّ توظيف مصدر منها مكان مصدر آخر؛ إذ ذلك ما يوجب الضياع والضلالة في الوصول إلى الحقيقة.

ويعدّ التيار الظاهري في الإسلام، والحركة التي أطلقها أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) ضدّ الفلسفة والكلام من نماذج تيار الفرز والتفكيك هذا، وتؤدّي هذه الرؤية لمصادر المعرفة غالباً إلى تعطيل واحدٍ منها أو تنحيته لصالح واحدٍ آخر.

لا نهدف هنا الحديث عن أصالة هذه المصادر الثلاثة، ذلك أننا نفرض هنا أصالتها، وحقانيتها، وإيصالها إلى الحقيقة، كما أننا لا نتناول فعلاً تنظيم هذه المصادر وترتيبها ضمن مسلسلٍ للأهمية، ذلك أن موضوعات من هذا النوع لابد أن توكل إلى مكان آخر، إنما نركّز جهدنا للإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن ـ نظريّاً وعمليّاً ـ فصل المناهج الثلاثة عن بعضها أو لا؟ وهل يمكن الحديث عن فهمٍ للوحي دون الاستعانة بالعقل؟ وهل يتسنّى الحديث عن الوحي مع تعطيل العقل وجعله فداءً على مذبح الوحي أم لا؟

لقد ظهرت عبر التاريخ شخصيات وجماعات قدّمت جواباً إيجابياً عن هذه التساؤلات، واعتقدت أن الوحي يمكن فهمه والوصول إليه دون مدّ يد العون للعقل، بل لابد ـ من حيث المبدأ ـ تنحية العقل عن هذا الخط والمجال[1]، وقد تبدّى هؤلاء عبر التاريخ ضمن أشكال متنوّعة، مقدّمين رؤى وتصوّرات خاصّة، وفي أحدث صور هذا الاتجاه ما عرف في بلادنا (إيران) في العصر الحاضر بالمدرسة التفكيكية، وقد كان المشهد الذي قدّمه لنا الأستاذ محمد رضا الحكيمي عن هذه المدرسة بتقديم العقل القائم على البناء الديني الداخلي أقدر المشاهد على شرح هذا التمايز والانشطار الثنائي.

يعتقد الكاتب هنا أنه لا يمكن إيجاد حدود فاصلة ومعيّنة بين المصادر

(1) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الميرزا مهدي الإصفهاني، أبواب الهدى في بيان طريق الهداية الإلهية ومخالفته مع العلوم اليونانية: ٦، ١٢.

المعرفيّة الثلاثة، ليغدو كلّ واحدٍ منها منفصلاً تماماً عن الآخر، فقد خُلقنا نضع الأشياء جميعها على محكّ العقل ونعرضها في ميزانه، لتأخذ قيمتها واعتبارها بدعم منه نفسه، حتى الوحي لا يمكن أن يُقبل ما لم يقبله العقل، ولهذا لا يمكن حجب الوحي، والعقل، والشهود عن بعضها بالسُتُر والحجب، ليغدو كل واحدٍ منها متعلقاً بعالم مختلف عن الثاني، ودنيا متمايزةٍ عنه، وهذه الرؤية التي نحملها تخالف تماماً مذهب الذين يجعلون التفكيك بين الوحي والعقل والشهود ممكناً بل ضرورياً لازماً، من هنا، سوف نحاول نقل ـ ثم تحليل ـ مدّعيات التفكيكيين هنا، لوزنها وتحديد سليمها من سقيمها.

وحيث كانت أحدث أشكال التفكيك متجلّيةً اليوم في المدرسة التفكيكية (الخراسانية) المعروفة، فإننا نركز حديثنا على رصد أفكار هذه المدرسة، كما وحيث كان كلام الأستاذ محمد رضا الحكيمي أبرز منافحةٍ وأهمّ دفاعٍ عن هذه المدرسة، بل وأكثرها بسطاً وتفصيلاً، لهذا سوف نحاول الإرجاع إلى كتاباته ونتاجه، لكن قبل ذلك لابدّ لنا من تقديم صورةٍ تاريخية عن هذه المدرسة ورجالاتها.

المدرسة التفكيكية في مسارها التاريخي

انبعثت المدرسة التفكيكية بوصفها تياراً دينياً ـ فكرياً عرفته العقود الأخيرة، من بلاد خراسان، وقد صنّفت من جانب معارضيها نحواً من الأخبارية الجديدة، وحركةً من الحركات المناهضة للعقل أو الفلسفة، أما مناصرو هذه المدرسة فلم يكتفوا بردّ هذه التهمة ونفيها فحسب، بل اعتقدوا أنهم يخدمون بمشروعهم هذا كلاً من الفلسفة والدين معاً، ذلك أنهم يشركون الاثنين معاً عبر تحديد نطاقهما ودائرة عملهما.

المؤسسون أو الرعيل التفكيكي الأول

تعود جذور هذه المدرسة إلى جملةٍ من تعاليم عددٍ من علماء الدين في القرن

الأخير، ويذكر الأستاذ محمد رضا الحكيمي وجوهاً ثلاثة رئيسية، يراها أركاناً ثلاثة لها، وهي: ١ ـ السيد موسى الزرآبادي القزويني (١٢٩٤ ـ ١٣٥٣هـ). ٢ ـ والميرزا مهدي الغروي الإصفهاني (١٣٠٣ ـ ١٣٦٥هـ)، ٣ ـ والشيخ مجتبى القزويني (١٣١٨ ـ ١٣٦٦هـ)[(١)].

إلاّ أنّ الميرزا مهدي الإصفهاني يعدّ ـ من بين الثلاثة المشار إليهم ـ المؤسّس الحقيقيّ للقراءة التفكيكية، فقد قيل عنه: «الميرزا مهدي الإصفهاني مؤسّس هذه المدرسة، ومن تنبثق هذه الحركة الفكرية من رؤاه وأفكاره»[(٢)]، وقد كان الإصفهاني معارضاً للفلسفة وللدراسات العقلية السائدة في المدارس الفلسفية في الحوزة، فاصلاً ما بين سبيل الدين وسبيل العقل الفلسفي، كما عدّ نفوذ التصوّف والفلسفة في العالم الإسلامي مؤامرةً هدفت إبعادَ الناس عن أهل البيت ﷺ، وقد صنّف الإصفهاني حركة الترجمات المشهورة مشروعاً مدروساً في هذا المجال: «إن المطّلع على سياسة الخلفاء يتضح له ـ مثل الشمس ـ أن علّة ترجمة الفلسفة اليونانية وترويج المذهب الصوفي المستقى من اليونان لم تكن سوى محاولةٍ للتغلّب على علوم أهل البيت ﷺ وقطع حاجة الناس إليهم، وذلك عندما فتحوا الباب على مصراعيه للمسائل كافّة أن يتحدّث فيها عبر منافذ الترجمة»[(٣)].

---

(1) محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك: ٤٥، دفتر نشر فرهنك إسلامي، ١٩٩٦م، وقد تحدّث هناك عن الحياة الفكرية لهذه الشخصيات الثلاث مع جملة شخصيات أُخرى أيضاً للمدرسة نفسها [وقد ترجمنا دراسته هذه في العددين: ٢ ـ ٣ من نصوص معاصرة، تحت عنوان: رجال المدرسة التفكيكية فراجع. التحرير].

(2) غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجراى فكر فلسفي در جهان اسلام ٣: ٤٢٣، طهران، طرح نو، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.

(3) الميرزا مهدي الإصفهاني، أبواب الهدى في بيان طريق الهداية الإلهية ومخالفته مع العلوم اليونانية: ٣، تنظيم وإعداد: محمد باقر اليزدي، مشهد، ١٣٦٣ش / ١٩٨٤م، إنّ هذا الكتاب ـ رغم حجمه الصغير ـ يبيّن مع تمام الأمانة ونهاية الاختصار مبادئ المدرسة التفكيكية، لقد شرح الميرزا الإصفهاني أصول أفكاره وأساسيّاتها في هذا الكتاب شرحاً واضحاً وجليّاً، وذلك بشكل أمين وصادق،

وقد تعدّى الإصفهاني ذلك إلى القول بأن سبيل الشرع مختلفٌ تماماً عن سبيل العقل البشري، ذاكراً أن القرآن المجيد جاء على أكمل وجهٍ وأتمّ بيان لهدم أساس العلوم البشرية وقلعها من الجذور[١].

ويخرج الإصفهاني في نهاية المطاف بهذه النتيجة وهي: ليس هناك أيّ مشترك ما بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية، والتي يَسِمُها بالعلوم الجديدة، ذلك أنّها مختلفة عن سنخ العلوم البشرية القديمة، مصنفاً ذلك الباب الأوّل من أبواب الهداية[٢]، إنه يصرّ دوماً في مطاوي هذا الكتاب على هذا الفصل ما بين نوعي العلوم، فبعد نقله جملة موضوعات عديدة، يقوم الصفهاني بإجراء مقارنات، مدلّلاً على اختلاف سبيل الشريعة عن العلوم البشرية[٣]، مؤكّداً أن العلوم البشرية تمثل عين الجهالة، وأظلم ما هناك من ظلمات[٤].

إنه يرى المنطق من هذا النوع أيضاً: «لا يقتصر فقط على مخالفة الموازين الفلسفية في كثير من الحالات، بل يتعدّى ذلك ليحجم عن الترحيب أو الملاطفة مع المعايير المنطقية نفسها، ليردّها ويرفضها»[٥]، ويواصل الإصفهاني مسيرته في مناهضة الفلسفة ليبلغ بها إنكار الاستدلالات المنطقية، معتبراً مبدأ العلية، الذي يعدّ

دون توظيف المحسّنات الكلامية المختلفة، وربما المضلّلة، ولهذا يمكن لكلّ من يطالعه أن يحدّد موقفه تجاه رؤى هذه المدرسة، فيقبلها أو يرفضها، وما كان أجدر بالأستاذ الحكيمي ـ محيي هذه المدرسة ـ أن يعيد طباعة هذا الكتاب بحلّة جميلة، وينشره في الأسواق لتبلغه أيدي الجميع، فيفسح ذلك في المجال للحكم عليه أو معه.

(1) قال: «فلابد لنا من التذكّر بأساس العلوم البشرية ومبانيها، والنتائج الحاصلة منها بعد استكمالها بكثرة أنظار فحول البشر وأكابرهم، وغورهم فيها، فإن القرآن المجيد جاء من الله العزيز الحميد هادماً لأساسها، وقالعاً لبنيانها، ودافعاً لما يتولّد منها، بأكمل وجهٍ وأتمّ بيان»، المصدر نفسه: ٦.

(2) قال: «الباب الأول من أبواب الهدى، وهو باب الأبواب: أنه لا جامع بين العلوم البشرية والعلوم الجديدة الإلهية في شيء من الأشياء، حتى في مدخلها وبابها»، المصدر نفسه: ١٢.

(3) للمثال راجع: المصدر نفسه: ٨، ١٤، ١٦، ١٧، ٢٦، ٣٦، ٤٠، ٤٧، ٦١، ٦٣، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٨٩، ٩٠.

(4) المصدر نفسه: ٧٣.

(5) غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجراى فكر فلسفي در جهان إسلام ٢: ٤٢٤.

أساساً لها، غير صحيح، بل باطل من أصله وجذوره، إنه يكتب في رسالة مصباح الهدى يقول: «لأن أكبر المقائيس وأحسنها قياس البرهان، وهو مؤسّس على العلية والمعلولية... والعليّة من أصلها باطلة»[١].

والسبب الذي يدفع الإصفهاني لرفض قانون العلية أن لازمه اعتبار السنخيّة بين الخالق والمخلوق، وهو ينزّه الله تعالى عن نقصٍ من هذا النوع، «والذي أوجبه إنكار هذا العالم المتقي قياسَ البرهان وقانون العلية أنه لم يكن قائلاً بالاشتراك المعنوي للوجود، وكان رافضاً لمختلف أشكال السنخيّة بين الخالق والمخلوق»[٢]، إنه يعتبر أن استدلال إبليس لم يكن قياساً فقهياً بل قياس منطقي، «بل ذهب إلى أن ما ذكره إبليس عند تركه السجود... كان برهاناً منطقياً»، وينقل بعضهم عنه قوله: «أقول: وظاهرٌ أن قياس إبليس كان بصورة البرهان»[٣].

أمّا السيّد موسى الزرآبادي فكان هو الآخر من أركان هذه المدرسة وأعمدتها، فإضافةً إلى العلوم النقلية كان الزرآبادي من طلاب الفلسفة الإسلامية ودارسيها، بل كانت له نتاجات بادية في هذا المضمار، مثل حاشيته على منظومة السبزواري، وشرحه لـ(سلامان وأبسال) لابن سينا[٤].

أما الرجل الثالث الأكثر تأثيراً في هذه المدرسة، فكان الشيخ مجتبى القزويني، كان هذا الرجل مفسّراً للقرآن مشهوراً، وله تأثير راسخ على التفكيكيين المعاصرين، وقد انشغل القزويني أربعين عاماً في تدريس العلوم النقلية والعقلية في مدينة مشهد المقدّسة، مربياً فريقاً من التلامذة البارزين، «بيان الفرقان» أهم كتب القزويني، كتبه باللغة الفارسية في خمسة مجلّدات، وقد استوعب الكتاب مجمل الأصول العقائدية

---

(1) مصباح الهدى: ٦، المطبوع في رسائل السيد محمد باقر النجفي اليزدي، نقلاً عن: ماجراى فكر فلسفي ٣: ٤٢٤.

(2) المصدر نفسه: ٤٢٤.

(3) المصدر نفسه: ٤٢٥.

(4) الحكيمي، مكتب تفكيك: ١٩٤.

الدينية[1].

وعلى غرار من سلفه، اعتقد القزويني أن طريق الدين مختلف تماماً عن طريق الفلسفة والعرفان، وهو انفصال كان له وجود في غابر الزمان أيضاً، يقول: «من الواضح لأرباب الاطلاع الواردين طريق فقهاء آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين، وهم أنصار القرآن المجيد وأتباع سيد المرسلين، ممتاز منذ قديم الأيام عن طريق فلاسفة اليونان وعرفاء الصوفية، كما أنّ أتباع الفلسفة والعرفان مختلفون عن بعضهم البعض، فكلّ يرى طريقه الحق وسبيل غيره الباطل، ولم تكن لديهم مخاوف من مخالفة بعضهم بعضاً، ولهذا كان كل واحد منهم يتبرّئ من الآخر، إنها لمسلّمةٌ مخالفةُ سبيل القرآن والسنّة لطريق الفلسفة»[2].

والجدير ذكره أن العلامة الطباطبائي يستعرض في تفسير الميزان، ضمن بحث حول منهج التفكير الذي دعا إليه القرآن...، يستعرض جملة إشكالات سجّلها أحد المعاصرين على المنطق اليوناني، ناقداً أفكاره وادعاءاته دون التعرّض لاسمه، والذي يبدو من خلال مقارنة ما جاء في تفسير الميزان وما أورد في كتاب بيان الفرقان، أن فرضية اعتماد العلامة على دعاوى كتاب بيان الفرقان تحظى باحتمالات أكبر[3].

إلاّ أن نتاجات ومصنّفات هذه الفئة من رجالات التفكيك لم تعد متوفرةً اليوم، كما لا يرى لها طباعة محقّقة مصحّحة[4]، ولهذا كانت أفكارهم التفكيكية واصلةً إلينا

---

(1) المصدر نفسه: ٢٤٧، ولمزيد من الاطلاع على سيرة القزويني وحياته العلمية يراجع ـ إضافةً إلى كتاب «مكتب تفكيك» للحكيمي ـ كتاب: متأله قرآني، شيخ مجتبى قزويني خراساني، لمحمد علي رحيميان الفردوسي، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م، وقد نشر هذا الكتاب مع مقدّمة مفصّلة للأستاذ محمد رضا الحكيمي.

(2) بيان الفرقان ١، المقدّمة، نقلاً عن: متألّه قرآني: ١٠٨، محمد علي رحيميان فردوسي، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م.

(3) الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٥٤ ـ ٢٧١، قم، انتشارات إسلامي، بدون تاريخ.

(4) فعلى سبيل المثال، طبع كتاب: أبواب الهدى بصورةٍ غير مناسبة ولا لائقة، إن هذا الكتاب الصغير

غالباً عبر أقلام الآخرين وكلماتهم.

وإذا ما تخطّينا مؤسّسي المدرسة أو جيلها الأول، وبلغنا الجيل الثاني، وجدنا أبرز ممثل للمدرسة، بل واضع اسمها الجديد، متجلّياً في الأستاذ محمد رضا الحكيمي، فقد كان واحداً من طلاب حوزة مشهد العلمية، وتلميذاً مباشراً للشيخ مجتبى القزويني، حيث أخذ أصول المدرسة ومبادئها منه.

يعدّ الحكيمي عالماً بالأدب، والتاريخ، والدين، وذا اطلاعٍ واسع في هذا المجال، وقد نذر نثره السهل المنساب، وقلمه الرائع الجذاب ولسنوات طويلة للتعريف بالمدرسة التفكيكية وترويجها، وخلافاً لمؤسّسي المدرسة ممّن لا تشاهد مؤلّفاتهم في سوق الكتاب والنشر، كان الحكيمي مهتمّاً اهتماماً بالغاً بنشر مصنّفاته، منذ سنوات عديدة، فقد كان يشرف على طباعتها، ولهذا نجد مقداراً معتدّاً به منها اليوم منشوراً في الأسواق، حتى غدا غالب أصحاب القلم على اطلاع على نتاجاته، واستفادةٍ منها.

إن كثرة نتاجاته المدوّنة ـ حوالي ثلاثين مصنّفاً ـ لا تسمح لنا بالتغاضي عن عرض فهرس بأعماله هنا، إلاّ أنّ أهم آثاره الفكرية يتجلّى في مؤلّفاته التالية:

أدبيات وتعهد در إسلام (الأدب والالتزام في الإسلام)، إمام در عينيت جامعه، بعثت، غدير، عاشورا، شيخ آغا بزرك الطهراني، اجتهاد وتقليد در فلسفه، حماسه غدير، دانش مسلمين، تفسير آفتاب، خورشيد مغرب، سرود جهشها، فرياد روزها، قيام جاودانه، معاد جسماني در حكمت متعالية، هويت صنفي روحانيت، قصد وعدم وقوع، مكتب تفكيك، وفي النهاية: موسوعة الحياة التي تعدّ أهم أعماله وأوسعها،

الحجم (١٢٨ص) قد طبع (أوفست) دون صفّ حروفه، بل كتابة يدوية من جانب أحد تلامذة الميرزا الإصفهاني، ولهذا كانت مطالعته صعبةً وشاقة لأسباب منها الأخطاء الكتابية، أو وجود بعض الكلمات غير المقروءة، كما أن انعدام وجود فهرس للكتاب يضاعف من هذه المشقّة، وكذلك الحال في كتاب: بيان الفرقان، حيث طبع منذ سنوات عديدة دون أن يعاد طبعه مرّة أخرى، من هنا، نعتقد أنّه من الضروري طباعة هذه المصنفات مرّة أخرى طباعةً منقّحةً جديدة.

حيث صنفها بمساعدة أخويه[1].

ويرتبط اسم المدرسة التفكيكية اليوم باسم الحكيمي، فقد نذر نفسه ووقفها للدفاع عن هذه المدرسة وشرح تصوّراتها وأفكارها، والمنافحة عن تعاليمها ومبادئها، وقد كانت المرّة الأولى التي كتب فيها الحكيمي مقالاً يحمل اسم: المدرسة التفكيكية، قد جاءت في شهرية: كيهان فرهنكي (العالم الثقافي)[2]، حيث سرد فيه أهم مبادئ المدرسة وأصولها.

وفيما بعد، اعتبر الحكيمي أن هدفه من وراء كتابة ذلك المقال تركّز في أمور ثلاثة: ١ ـ شرح التفكير التفكيكي. ٢ ـ المصالحة بين الاتجاهين الفكريين: التفكيكي وغيره. ٣ ـ التعرّض لذكر عدد من العلماء الربانيين التفكيكيين[3].

وقد طبعت هذه المقالة ـ فيما بعد ـ مع شرحٍ وتفصيل أكثر في مجموعة «تاريخ وفرهنك معاصر» (التاريخ والثقافة المعاصرة)، على يد السيد هادي خسروشاهي، ثم طبعت في نهاية المطاف ضمن كتاب حمل عنوان: مكتب تفكيك (المدرسة التفكيكية)، في سلسلة مؤلّفات الأستاذ الحكيمي نفسه.

وعليه، يمكن اعتبار الحكيمي اليوم المدافع الرئيس والمنافح الأول عن المدرسة التفكيكية.

الصياغة الجديدة للمدرسة التفكيكية

رغم أن الأستاذ الحكيمي كان يواصل بجهوده طريقَ مؤسّسي مدرسة

---

(1) خصّصت مجلّة «بينات» مؤخّراً عددين خاصّين متتالين: السنة العاشرة، العدد: ٣٧ ـ ٣٨، ربيع وصيف ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م، وذلك لدراسة الحركة التفكيكية، وقد حمل العددان الخاصّان عنوان: «شناختنامه الحياة / ١»، وقد دوّنت مقالات عدّة تعرّف بموسوعة الحياة، كما كتبت دراسات حول مؤلّفيها، وقد قيل: إنهم خصّصوا عددين لاحقين أيضاً للموضوع نفسه، يشتملان على دراسات أخرى تتصل بكتاب الحياة.

(2) كيهان فرهنكي (عدد خاص بالمدرسة التفكيكية)، السنة التاسعة، العدد: ١٢، ١٣٧١ش، ١٩٩٢م: ٥ ـ ٢٥.

(3) الحكيمي، مكتب تفكيك: ١٤.

التفكيك، ويعلن أن أفكاره مطابقةً لأفكارهم، إلاّ أن الذي يبدو لنا أنه أحدث درجةً من التغيير في مبادئهم وأساسيّاتهم، مقدّماً قراءةً جديدة عن المدرسة هذه المرّة، من هنا فما نعرفه اليوم باسم: المدرسة التفكيكية، لا يصحّ اعتباره مطابقاً ومماهياً لما قاله مؤسّسوها.

والذي يبدو أنّ ما يقدّمه لنا الحكيمي على أنه المدرسة التفكيكية يغاير ـ في الحدّ الأدنى ـ رؤى مؤسّسي المدرسة في مسائل رئيسية ثلاث هي: ١ ـ العلاقة ما بين الوحي والعقل والكشف. ٢ ـ الاهتمام بالفلسفة والفلاسفة. ٣ ـ البعد الاجتماعي ـ السياسي لمدرسة التفكيك.

١ ـ يذهب مؤسّس المدرسة التفكيكية إلى الانفصال الكامل ما بين الدين والعقل والعرفان، حتى أنه يركّز على المبدأ القائل بأنّ العلوم الإلهية إنما جاءت لاجتثاث العلوم البشرية[١]، وأنه لا سبيل إطلاقاً لمعرفة الله تعالى إلاّ عبر سبيل الوحي[٢]، وأن نوعيّة العلوم الإلهية مختلفة ومتمايزة عن سنخ العلوم البشرية تمايزاً تاماً[٣]، فالعلوم البشرية ـ بتمامها ـ جهالةٌ وظلام[٤].

أما الأستاذ الحكيمي،فهو يؤكّد ـ وهو يعرض هذا المبدأ ـ على الامتياز بين نوعي العلوم، كما سنرى لاحقاً، إلاّ أنه ربما ادعى أحياناً أن «النسبة ما بين الفلسفة الإلهية الإسلامية والوحي القرآني ليست تبايناً كلياً، وإنما عدم التساوي الكلي»[٥]، وبهذا يظهر بوضوح هذا العدول الجليّ عن المبدأ الرئيس في المدرسة التفكيكية، مع الحكيمي نفسه.

---

(1) أبواب الهدى: ٦.

(2) المصدر نفسه: ٧.

(3) قال: «لا جامع بين العلوم البشرية والعلوم الجديدة الإلهية في شيء من الأشياء، حتى في مدخلها وبابها»، المصدر نفسه: ١٢.

(4) المصدر نفسه: ٧٣.

(5) الحكيمي، معاد جسماني در حكمت متعالية: ٢٠٨، قم، دليل ما، ١٣٨١ش / ٢٠٠٢م؛ وراجع أيضاً: اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٦٦، طهران، دفتر نشر فرهنك اسلامي، ١٣٧٨ش / ١٩٩٩م.

٢ ـ يعدّ المؤسّسون الأوائل لمدرسة التفكيك كلاً من الفلسفة والعرفان ظواهر خارجة تماماً عن الإسلام، ومغايرة للدين، وقد كانوا يذهبون إلى أنّهما إنما أتيا من اليونان، وأن الخلفاء سعوا إلى ترويج هذه العلوم لسدّ باب أهل البيت ﷺ، ومنع الناس عن الرجوع إلى آل الوحي[١]، ويعتقد الميرزا الإصفهاني أن هذه الدوافع الخاطئة شاهد على عدم صحّة الفلسفة والعرفان، كما ينقل ـ بعد قوله هذا ـ قصةً معارضة للفلسفة، تتضمّن حديثاً عن المأمون العباسي، وأنه حيث أراد توقيع اتفاق صلح ووقف إطلاق نار مع ملك قبرص، طلب منه الكتب اليونانية، وقد كانت هناك في خزانة هذا الملك مجموعةٌ من هذه الكتب لم يكن لأحد طريقٌ إليها، وبعد طلب المأمون، تشاور الملك مع المقرّبين منه في الموضوع، وقد خالف الجميعُ إرسال هذه الكتب إلى المسلمين، باستثناء قسّيس واحد اقترح على الملك إرسالها إليهم، قائلاً: إن هذه العلوم لا تغدو شرعيّةً في دولةٍ إلاّ بعد أن تُفسدها وتوقع الفُرقة والاختلاف بين علمائها[٢].

ثم ينقل الإصفهاني بعد ذلك أحاديث من هذا النوع، لا تخلو قراءتها من طرفةٍ ولطافة، إلاّ أن المدرسة التفكيكية الأولى على أي حال لم تكن ترى للفلسفة ولا العرفان أية قيمةٍ أو اعتبار، بل كانت تعتبر العرفاء والفلاسفة مدّعينَ الاستغناءَ عن أهل البيت ﷺ.

وفي هذه النقطة أيضاً، نلاحظ امتياز الحكيمي في قراءته للمدرسة التفكيكية، فقد أكّد في مواضع مختلفة على أنّ الفلسفة والعرفان يملكان قيمةً واعتباراً ومكانة، وأن المدرسة التفكيكية لم تكن بصدد رفضهما رفضاً مطلقاً، إنما طالبت بوضع حدود لهما وتعيين هذه الحدود تعييناً دقيقاً، «إنّ المدرسة التفكيكيّة تكرّم الفلاسفة والعرفاء، لكنّها لا ترى موضوعات الفلسفة والعرفان متطابقةً تماماً ـ ومائة في المائة

---

(1) أبواب الهدى: ٣.

(2) المصدر نفسه: ٥.

ودائماً في كل الموضوعات والمسائل والموارد ـ مع أسس الوحي وبناءاته»[1]، بل يرى الحكيمي ضرورة مطالعة الفلسفة ودرسها في بعض الحالات، ولبعض الأشخاص، وضمن ظروف وشرائط خاصّة[2]، محاولاً تقديم تصوير تفكيكي عن الملا صدرا، ليدّعي بعد ذلك أنه ـ أي الحكيمي ـ حرّره (أي الملا صدرا) من التكفير عبر ذلك[3].

وإضافةً إلى ذلك كلّه، يدعو الحكيمي في مقالته حول الاجتهاد والتقليد في الفلسفة إلى ضرورة التجديد، معتبراً أن احترام الفلسفة والفلاسفة يجب أن يصاحبه إعادة نظر في محتوى الفلسفة الإسلامية من جهات ثلاث هي: ١ ـ النقد. ٢ ـ التجديد. ٣ ـ التكميل[4]، وقد تحدّث الحكيمي في مقالته هذه عمّا اعتبره «الفلسفة الحيوية المتجدّدة الحراكية»[5].

من هذه الجهة نلاحظ أيضاً أن الحكيمي يعدل عن الأصل الأصيل القاضي بمخالفة الفلسفة، مما كان أخذ به مؤسّس هذه المدرسة نفسها، ولهذا وجدناه يعيد النظر في مبادئ المدرسة وأصولها، ومن الجدير ذكره أن موقف الحكيمي من المسألتين المشار إليهما أعلاه لم يكن واحداً ومستقراً، بل وجدنا فيهما تأرجحاً، يُشار إليه في محلّه.

٣ ـ إلاّ أن الامتياز الهامّ في الصياغة الجديدة لهذه المدرسة تمثل في إيلائها الاهتمام بالأبعاد السياسية والاجتماعية، فهذا العنصر الذي لم نلحظ له وجوداً في نتاجات مؤسّس المدرسة غدا مع الحكيمي العنصر المحوري الرئيس، إنه يؤكّد دوماً على أهمية البعد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي للمدرسة التفكيكية،

---

(1) الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفة: ١٥٤، وأيضاً: ٦٦.

(2) الحكيمي، معاد جسماني: ٣٤٢.

(3) محمد رضا الحكيمي، پيام جاودانه: ٩٧، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م.

(4) الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ١٨٨.

(5) المصدر نفسه.

ويقول: «حيث كانت المدرسة التفكيكية قائمةً على الأصول المفتاحية والأسس الرئيسية للتعاليم القرآنية وتعاليم الأوصياء، لهذا فهي تطرح موضوعات هامّة وحياتية، سياسية، ومجتمعية، واقتصادية، وتربوية، وهي موضوعات لا يمكن من دونها تحقيق المجتمع القرآني البنّاء»[١]، ولعلّ هذا البعد الاجتماعي في المدرسة هو ما شدّ الآخرين نحوها واجتذبهم.

وعلى أية حال، فالصياغة الجديدة للمدرسة التفكيكية في النقاط الثلاث المشار إليها تختلف عن الصياغة التي قدّمها مؤسّسو المدرسة أنفسهم، إلاّ أننا ـ مع ذلك ـ سوف نأخذ في دراستنا هذه بصياغة الأستاذ الحكيمي، لنجعلها مركزاً لبحثنا ومادّةً لقراءتنا.

ما هي المدرسة التفكيكية؟

يقول الأستاذ الحكيمي حول التسمية التي حملتها المدرسة التفكيكية: «لقد اقترحت في كتاباتي منذ سنوات سبقت، استخدام مصطلح «المدرسة التفكيكية» للإشارة به إلى البناءات المعرفية والعقدية لمدرسة خراسان، وقد قمت فعلاً بعد نحت المصطلح باستخدامه أيضاً»[٢]، وعليه فهذا الاسم مدين للحكيمي، أخذ شهرته من اقتراحه.

ويوضح الحكيمي نفسه معنى المصطلح الذي نحته بالقول: «المدرسة التفكيكية مدرسةٌ تذهب إلى الاعتقاد بفصل مناهج المعرفة الثلاثة، والمدارس المعرفية الثلاث التي شهدها تاريخ المعرفة والتأمّلات البشرية والتفكير الإنساني، وهي: المنج القرآني، والمنهج الفلسفي، والمنهج العرفاني»[٣].

ويذهب الحكيمي إلى الاعتقاد بأن التاريخ البشري عرف على الدوام اتجاهات

---

(1) الحكيمي، معاد جسماني: ٢٤٣.

(2) مكتب تفكيك: ٤٤.

(3) المصدر نفسه: ٤٦ ـ ٤٧.

معرفية ابيستمولوجية ثلاثة، وأن الوصول إلى الحقيقة إنما يكون عبر هذه الطرق، وهذه الاتجاهات هي:

١ ـ الاتجاه الوحياني (الدين ـ القرآن).

٢ ـ الاتجاه العقلي (الفلسفة ـ البرهان).

٣ ـ الاتجاه الكشفي (الرياضة ـ العرفان)[١].

إن ما نسمّيه: المعرفة البشرية إنما يقوم على واحد من هذه المناهج الثلاثة أو على تركيب منها، ولكل واحدٍ من هذه المناهج أصول وقواعد خاصّة به، والمشكل الأساس إنما يظهر عندما يقوم شخصٌ ما بإحلال أحد هذه المناهج محلّ الآخر أو يقوم بخلطها والمزج بينها، فعلى سبيل المثال، قد يقوم فيلسوفٌ يبتني عملَه الفلسفي على العقل بسلوك سبيل العرفان؛ لكي يثبت رأيه أو يؤكّد قوله.

ثمّة من عرفته ثقافتنا يمكن القول: إنهم مارسوا شيئاً من هذا النوع، دون أن يروا في عملهم هذا إجراءً خاطئاً، بل اعتبروه ـ على العكس تماماً ـ شرطاً لازماً وضرورياً لفهم الحقيقة ووعيها، ولكي نقدّم عينةً من هذا الفريق يمكن ذكر اسم شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، حيث اعتمد منهجاً خلط فيه وركّب بين العقل والكشف، إلاّ أن هذا الفعل بالغ الخطأ من وجهة نظر المدرسة التفكيكية، بل يمثل ـ برأيها ـ أساساً ومنطلقاً لأخطاء أخرى، من هنا كان هدف المدرسة التفكيكية ـ كما يقول الحكيمي ـ «تأصيل المعارف القرآنية وتصفيتها، وتكوين فهم لها خالصٍ بعيد عن التأويل والمزج والخلط مع الأفكار والنحل الأخرى، وبعيدٍ أيضاً عن ممارسة أشكال التفسير بالرأي، أو إخضاع النصّ وإسقاط الرؤى الشخصيّة عليه، وذلك بغية حفظ حقائق الوحي وأصول العلم الصحيح مصونةً، دون خلطها أو شوبها بمعطيات الفكر الإنساني والذوق البشري»[٢].

---

(1) المصدر نفسه: ٥٤.

(2) المصدر نفسه: ٤٧.

ويمكن القول ـ نتيجةً ـ إنّ للمدرسة التفكيكية هدفين أساسيين، أحدهما: تفكيك الاتجاهات المعرفية البشرية، ووضع حدود فاصلة بينها، وثانيهما: وهو الأهم، بيان المعارف القرآنية وتقديم قراءةٍ لها وتفسير، من هنا لا ينبغي حصر أهداف المدرسة التفكيكية بممارسة تفكيكٍ ما فحسب، فالوظيفة الأخرى لها تكمن في تقديم قراءة للدين لم ينلها عبر الزمن سوى الطمر والكتمان أو التحريف والتشويه.

يقول الحكيمي: «ولا بد لنا هنا من مزيد توضيح نراه لازماً، لابد لنا أن نضيف: إن هذه المدرسة لا يقتصر نشاطها على ممارسة فصل وإحداث قطيعة بين الاتجاهات المعرفية الثلاثة، بل لها بُعد آخر، ألا وهو تقديم شرح خاص للمعارف الأصلية الصافية للقرآن، دون أيّ مزج، أو التقاط، أو خلط، أو تأويل من نوع التأويلات التي نعرفها، وهذا هو الجوهر النهائي للمدرسة برمّتها»[١].

وعليه، تنطلق المدرسة التفكيكية من ضرورة تفكيك المساحات المعرفية من جهة، وعرض المعارف الدينية بشكل مناسب وصحيح من جهة أخرى، وطبقاً لذلك يمكن اعتبار جوهر هذه المدرسة ـ ولبّها وروحها ـ كامناً في تفكيك معطيات الوحي عن تلك المعطيات الإنسانية الأخرى، ومعنى ذلك وجود امتياز ما بين نوع المعطيات التي يتوصل إليها البشر بما هم بشر، ونوع المعطيات القادمة إلى البشر من عند الله تعالى، أي اختلاف النتاج البشري عن نتاج الوحي اختلافاً حاسماً مؤكّداً.

إن هذا المنحى الذي تتّخذه المدرسة التفكيكية يقف على النقيض تماماً من المنحى الذي يذهب أصحابه إلى القول بوحدة المعطيين: البشري والإلهي، مثل بعض الفلاسفة المسلمين ممن لا يرى فرقاً بنيوياً بين المعطيات الإنسانية والإلهية.

مع ذلك كلّه، نجد أن الهدف الرئيس للمدرسة التفكيكية ينبني على أصول ومبادئ عديدة، يجدر بنا رصدها، ونراها بحاجة إلى بحث ومتابعة.

---

(١) المصدر نفسه: ١٥٩.

مبادئ المدرسة التفكيكية

يعدّد الحكيمي بعض المبادئ الرئيسية لمدرسة التفكيك، ويصرّح بها دون مواربة، وبعض هذه المبادئ هو:

١ ـ القطيعة والانفصال ما بين الفلسفة، والعرفان، والدين[1].

٢ ـ أصالة المعرفة الدينية ،وأفضليتها.

٣ ـ قيام المعرفة الدينية على القرآن والحديث.

٤ ـ الاعتماد على ظاهر الآيات والروايات.

٥ ـ رفض مختلف أشكال التأويل.

١ . القطيعة بين الفلسفة، والعرفان، والدين

تنبعث المدرسة التفكيكية من هذا المبدأ الأول، إذ يرى أنصارها أن البشر يسلكون سبلاً ثلاثة لبلوغ الحقائق وهي: سبيل الوحي، وسبيل العقل، وسبيل الكشف، وهذه الطرق الثلاثة متمايزة عن بعضها بعضاً، كما ومنفصلة كذلك، سواء من حيث المصدر أو من حيث المنهج والآليات، ويصرّح الحكيمي بأن وجود سبل ثلاثة للمعرفة لا يعني احتقار أو تقزيم الجهود المختلفة في المجالات المتعددة، إن رجال المدرسة التفكيكية يصرّحون بذلك، ويرون أنّ مرادهم الالتفات جيداً إلى عدم خلط المناهج الثلاثة ببعضها، فالجهود التي بذلها جمع من الفلاسفة ـ كابن رشد ـ لتفسير الدين وفقاً للعقل، وإثبات أن ما جاءت به الشريعة هو عين العقل، وأنه يمكن الوصول إليه عبر العقل الإنساني.. هذه الجهود كانت خطأ، إن هذه الجهود التي قام بها بعض الفلاسفة المسلمين لا تخدم الفلسفة ولا الدين، «إن هذا اللون من التفكير ليس حكراً على أصحاب المدرسة التفكيكية، فأهل النظر والاطلاع يدركون أن الدين ـ

---

(1) ما أذكره (في هذا المقطع) من عناوين هذه الأصول، إنما استقيناه من الأستاذ الحكيمي نفسه في مقالته: عقل خود بنياد ديني.

من حيث منطلقه وماهيّته ـ شيء، فيما الفلسفة شيء آخر، والعرفان شيء ثالث»[١].

لكن لا ينبغي أن يتصوّر أن امتياز الدوائر الثلاث المشار إليها يعني تضادّها أو تباينها الكلّي، فحديثنا هنا عن امتيازها في المنهج والمصدر، دون ما يمنع عن تلاقيها في الأهداف، من هنا يقول الحكيمي: «إن الهدف الذي تنزع نحوه الاتجاهات الثلاث: (الدين، الفلسفة الإلهية، العرفان) واحد، أي أن جميعها يطلب الله تعالى ويهدف كشفه والتعريف به، إلاّ أن النتائج لا تتّسم بالوحدة، فقد تكون مختلفةً، بل ـ وأحياناً ـ اختلافاً بنيوياً وأساسياً، من هنا، فالمدرسة التفكيكية لا تعتقد بالتباين الكلي ما بين الدين، والفلسفة، والعرفان، إلاّ أنها تنفي ـ في الوقت عينه ـ تساويها الكلّي وتطابقها التام»[٢].

ومن الواضح، أنّ هذا الملحق التوضيحي الذي ذكره الحكيمي مختلفٌ تمام الاختلاف عما كان الميرزا مهدي الإصفهاني حدّث به من التباين الكلّي، من هنا ينظر التفكيكيون إلى المساعي التي بذلها أمثال ابن رشد، وابن سينا، والسهروردي، والفارابي، والكندي، والقاضي سعيد القمي، والملا صدرا و.. ينظرون إليها مساعي مخفقة غير مجدية،إنها تلك المساعي الهادفة لتقريب الدوائر الثلاث من بعضها وإيقاع الألفة فيما بينها.

٢. أصالة المعرفة الدينية وأفضليتها

المبدأ الثاني المحترف به في هذه المدرسة، الاعتقاد بأن سبيل الدين والمعارف الناتجة عنه تتسم بالأصالة والأفضلية، يقول الأستاذ الحكيمي في هذا المضمار: «إن هذا الأمر لا أظنه بحاجةٍ إلى توضيح»[٣].

ولكي يثبت الحكيمي هذا المبدأ ينقل كلمات عدّة عن الإمام علي عليه السلام والإمام

---

(1) الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٣٩، همشهري ماه، العدد: ٩، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه: ٤٠.

الصادق ﷺ، وكذلك عن بعض الفلاسفة مثل الكندي، ومير فندرسكي، ثم يستعين بالعقل نفسه لإثبات المبدأ عينه، فيقول: «ما هو الحكم الذي يصدره العقل هنا؟ الأخذ بالمعارف المستمدّة من الوحي، والمنزّهة عن الخطأ، أم تعلّم تلك المنبثقة عن المصادر الفلسفية المشوبة بالاختلافات العالقة التي لا حلّ لها (كما يقول الخواجة نصير الدين الطوسي) أو المشوبة بالخطأ (كما يقول مير فندرسكي)؟»[1]، وعليه، فسبيل الدين هو السبيل الأفضل، وصاحب كلمة الفصل ما بين السبل المعرفية الثلاثة.

٣. قيام المعرفة الدينية على القرآن والحديث

تتمثل النتيجة التلقائية للمبدأين: الأول والثاني في ضرورة توظيف الدين نفسه لفهم مسائله، والرجوع إليه لوعيه، فإذا كان للدين سبيلٌ خاص متمايز عن سبيل العقل والكشف غير متطابق معهما، وإذا كان هذا السبيل الديني هو السبيل الأفضل من بين السبل المعرفية الأخرى، إذاً، فلا يمكن الرجوع ـ لفهم الدين ـ إلى غيره، فللدين أصول وقواعد، إنه يملك اكتفاء ذاتياً وقيامةً خاصة، «نعم، المعرفة الدينية مكتفية»[2]، وهذا معناه أن إثبات القضايا الدينية وكذلك الدفاع عنها لا يحتاج إلى أيّ معيار من خارج النطاق الديني نفسه، وعليه، فالقرآن والحديث هما المصدران الوحيدان لفهم الدين، لا غير.

٤. الاعتماد على ظاهر الآيات والروايات

ومن المبادئ التفكيكيّة الأخرى الاعتقاد بأنّ لغة الدين لغةٌ واضحة بعيدة عن ألوان التعقيد والعُسر اللغوي والبياني واللفظي، وهذا معناه ـ بحسب النتيجة ـ عدم

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه: ٤١.

حاجة هذه اللغة إلى ألوان التأويل والتفسير، إن المدرسة التفكيكية تعتقد بأن حجيّة الظواهر أصل عقلائي اعتمده القرآن وقَبِل به، «إن حجيّة الظواهر تكتسب في مجال العقيدة والأحكام الشرعية أهميةً استثنائية، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال التخلّي عن الظاهر، (أي التخلّي عن ذاك الطريق العقلائي الذي جرى عليه الشرع وتحدّث وفقاً له)، اللهم إلاّ ذاك الظاهر الذي يقف في قباله برهان بديهي، لا نظري يمكن أن يقع في مقابله تماماً برهان نظري آخر»[١].

لقد بُيّنت الحقائق الدينية بلغةٍ عقلائية، وقد قامت هذه اللغة ـ بالدرجة الأولى ـ على أساس حجية الظهور، ولا يمكن إطلاقاً التخلّي عن هذه الحجية، ما لم يكن هناك نصّ أقوى ظهوراً ودلالةً من الأوّل، ولهذا يمكن للناس، حتى لو لم يدرسوا الفلسفة ولم يكونوا من أهل العقل والمعقول، أن يفهموا ـ وببساطة ـ الحقائق الإيمانية، وهذا الفهم الساذج البديهي كافٍ لوعي المعارف الدينية، يقول الحكيمي: «عموم المتديّنين ـ على طريقتهم في الإدراك الديني والفهم الفطري ـ تفكيكيّون، وما لم يتدخّل أحد في تفكيرهم فهم معتقدون بما يقوله أصحاب مدرسة التفكيك، أي أنهم يبحثون عن العقائد الدينية الخالصة في النصوص الدينية القرآنية والحديثية، ويعتقدون بما توصّلوا إليه، وإذا كانت لديهم نسخةٌ مترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية فإنهم يعتقدون بما يقرأونه منها، دون أن ينجرّ تفكيرهم إلى ممارسات تأويلية»[٢].

٥ . رفض مختلف أشكال التأويل

إنما نحتاج التأويلَ عندما يكون النصّ غير مفهوم أو غير منسجم مع بعض المبادئ والأصول، أما إذا كانت لغة الدين وآياته ورواياته واضحةً، دالّةً، معبرّةً، فصيحة، وكانت المفاهيم الدينية مستغنيةً عن ممارسة تبريرات من خارجها،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مكتب تفكيك: ١٧٨.

وتتحدّث عن صوابها وحقانيتها... فلا حاجة بعد ذلك إلى التأويل، إن علينا أن لا ننسى أن أكثر التأويلات القرآنية والحديثية إنما كانت لأجل تطبيقها على قضايا أخرى، ولهذا فإن قبلنا بالمبادئ العليا فلن يكون لنا بعد ذلك أيّ حقٍ في التأويل، «وعليه، لن يبقى أي مجال للتأويل أو الاستنتاجات العندية، أما من الناحية الشرعية فقد ورد أيضاً المنع عن تأويل الآيات والروايات، ذلك أن التأويل تعبير آخر عن كمّ أفواه المتكلّمين، ثم الحديث عن عقيدة المؤوّل على لسان المتكلّم نفسه، وهو أمرٌ غير جائز، لا عقلاً، ولا شرعاً، ولا وجداناً، اللهم إلاّ إذا كنا أمام برهان بديهي المادة والإنتاج كما أشرنا من قبل، ولم يقدّم ـ حتى الآن ـ أيّ ظاهر شرعي يقف أمامه برهان من هذا النوع»[١].

والمراد بالبرهان البديهي عند الحكيمي: «أن تكون هيئة البرهان من الشكل الأول، كما تكون مادة المقدّمتين من اليقينيات البديهيات غير المحتاجة إلى برهان، مثل الواحد نصف الاثنين»[٢].

إن التأويل ـ أيّ تأويل ـ حجابٌ يلقى على مقالة الدين، لهذا ينبغي الابتعاد عنه وتجنّبه، «فكتاب الله وحده ـ فقط فقط ـ هو الكتاب الخالص البعيد عن مختلف أنواع التعرية، والتأويل، والتبديل، والتعليل، والتطبيق، والتحريف، والتغيير، والتفسير بالآراء والأقوال»[٣].

---

(1) الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤٢.

(2) المصدر نفسه: ٤١.

(3) مكتب تفكيك: ١٨١؛ ورغم هذا كلّه، يخوض الأستاذ الحكيمي في كتاب «خورشيد مغرب» في تأويل سورة القدر، مسنداً تأويله هذا إلى أحاديث غير معتبرة، وفي هذا الصدد، يقول الأستاذ محمد علي كوشا ـ أحد فضلاء الحوزة العلمية وأحد الباحثين الناشطين في مجال علوم القرآن والحديث ـ: إن الروايات التي أوردها الحكيمي في هذا الفصل تبلغ التسع، كلّها منقول عن الحسن بن عباس بن حريش، وهو الرجل الذي ضعّفه الرجاليّون من أمثال النجاشي، وابن الغضائري، والمحقق التستري، وعلى حدّ قول الأخير: إن هذا الراوي ضعيف، ورواياته حول سورة القدر لا اعتبار بها، فضلاً عن ابتلائها بضعف المتن أيضاً، فألفاظ حديثه فاسدة غير سليمة، تبدو عليها علائم الجعل والوضع في

إلاّ أن الحكيمي لا يغيب عن نظره هنا عُسر بل عدم إمكان الالتزام بهذا المبدأ، لهذا يقول ـ مستدركاً على القاعدة الكلية التي أبداها آنفاً ـ: «نعم، إن التعبير بـ «رفض مختلف أشكال التأويل» في المبدأ أعلاه، يحتوي على نوع من المسامحة، ذلك أنه عند يبدو لنا تأويل اقتضته الضرورة العقلية أو النقلية، أو مطلق التأويلات الإسنادية والأدبية، مثل: «وجاء ربك» فإننا نقبله ونقرّ به، ذلك أن هذا النوع من التأويل ليس من تلك التأويلات الفلسفية والعرفانية والعصرية التي تحدث انقلاباً في بناء المراد القرآني برمّته، وتكون منسجمةً مع الموازين الخاصة»[1].

كانت هذه أهم مبادئ هذه المدرسة، أما سائر الأصول المذكورة لها فلا تعدو أن تكون فروعاً ونتائج لهذه المبادئ، مثل مبدأ اعتماد العقل على النقل[2]، ومبدأ تقديم الدين على العقل عند التعارض[3].

وعليه، يعتبر المذهب التفكيكي نفسه الممثل الحقيقي للإسلام، وأن من لا يتبع هذا المذهب يبتعد عن الإسلام تبعاً لابتعاده عن تعاليم المدرسة التفكيكية، أي ثمة تناسبٍ ما، إن أصحاب هذه المدرسة ورموزها يذهبون ـ بطرحهم هذه المبادئ ـ إلى وحدة تعاليمهم مع التعاليم الإسلامية، وتطابقها تطابقاً تاماً، فالأستاذ الحكيمي يعلن ـ وبصراحة ـ عينيّة الإسلام والمدرسة التفكيكية، فيقول في هذا المجال: «إن واقع الحركة التفكيكية مساوٍ للإسلام ومظاهره وتجلّياته، أي للقرآن والحديث، للكتاب والسنّة، للمعارف القرآنية وتعاليم أهل البيت ﷺ، وبكلمة مختصرة: كلّ ما استفيد من الثقلين (ميراثي النبي) دون أيّ اقتباسٍ من أحد أو مذهب، ودون حاجة

الحديث، وعليه، فلا يعتنى بشخص من هذا النوع، كما لا يقبل حديثه الثبت والكتابة. راجع المقالة المخطوطة للأستاذ كوشا تحت عنوان: «نظرة في كتاب شمس المغرب»: ١١، ويجدر القول هنا: إن الأستاذ كوشا قد سلّم هذا المقال النقدي للحكيمي، إلا أن الأخير شطب بقلمه على هذا الموضوع دون تبرير.

(1) عقل خود بنياد ديني: ٤٢.

(2) المصدر نفسه: ٤٦.

(3) المصدر نفسه: ٤٧.

لأيّ فكر أو نحلة، هذا ولا غير، وهذا هو مقتضى المعرفة الأخلاقية والقرآنية المستقلّة المبنية على الفطرة، والقائمة على أسس الاعتقادات الإيمانية لدى المؤمنين»[١].

لقد أدّت هذه النزعة داخل المدرسة التفكيكية إلى انبثاق حركة نقدية ضدّها، فالذين اعتبروها مناهضةً للعقل، والفلسفة، أو منسجمةً مع الاتجاه الكلامي للمتكلّمين، انطلقوا في قولهم هذا من أخذ هذه المدرسة بالمبدأ المشار إليه، يقول الدكتور ديناني: «لقد اقترب التفكيكيون من المواقف الكلامية في كثير من المواضع، بل قاموا بتكرار كلماتهم، ويمكن لنا من باب المثال الإشارة إلى مسألة الوجود الذهني، والتحقق الكلّي»[٢].

وهكذا ذهب فريق آخر إلى القول بأن رأس حربة الحملات والهجمات التي شنّتها هذه المدرسة كان متوجهاً ناحية كلٍ من صدر الدين الشيرازي ومحيي الدين بن عربي، «إن إشكالات المدرسة التفكيكية كانت مركّزةً في الغالب على أفكار صدر المتألهين الشيرازي وابن عربي»[٣].

فريق ثالث اعتبر المدرسة التفكيكية اتجاهاً أخبارياً، ذاهباً إلى أن تعاليمها تهدف إلى تقوية الحركة الأخبارية ورفض العقل واستبعاده، إلاّ أن الأستاذ الحكيمي وضع فرقاً بين الأخبارية المعروفة والميل ناحية الأخبار واعتمادها، لقد اعتبر نفسه رجل الروايات، لا رجلاً أخبارياً، إنه يرى: «أن المدرسة الأخبارية (والتي يمكن اعتبارها بمعناها المتداول اليوم نزعة خبرية قوية) ليست اتجاهاً كلامياً أو عقدياً، بل مدرسة تقوم بشكل رئيس على مجال الفقه والأحكام الفقهية»[٤]، من هنا يذهب

---

(1) مكتب تفكيك: ١٨٧.

(2) ديناني، ماجرى فكر فلسفي در جهان إسلام ٣: ٤٣٨.

(3) المصدر نفسه: ٤٤٧.

(4) الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ١٢٣.

الحكيمي إلى رفض الاتجاه الأخباري الذي يرى فيه نتائج غير صحيحة[1]، فيما يرى الاتجاه الصحيح كامناً في المنهج النازع للأخبار «والمبتني على الاجتهاد والتفقه في الروايات، والاستقلال في الفهم والتأمّل العقلي، وقبول الاستدلالات الكلامية»[2].

إنّ مقالة الحكيمي حول الأخبارية والنزعة الخبرية المتمحورة حول الروايات كانت محاولة جاهدة لوضع فواصل وحدود تفرّق بين المنحيين، إلاّ أن تحديد مدى نجاح أو عدم نجاح الحكيمي في محاولته هذه يبقى خارجاً عن إطار دراستنا هنا.

المدرسة التفكيكية، قراءة تحت المجهر

لا نهدف في هذه الدراسة ممارسة متابعة تفصيليّة لمبادئ المدرسة التفكيكية، وإنما الإشارة إلى النواقص والثغرات التي تعاني منها هذه المبادئ من الناحيتين النظرية والعملية، بمعنى أنّها غير قابلة نظرياً للإثبات، كما أنه لا يمكن الاستناد إليها عملياً، [ونكتفي فعلاً بالرصد النظري للمدرسة، تاركين مجال النقد العملي إلى فرصة أخرى].

النقد النظري لأساسيات التفكيك

تتعرّض المبادئ المشار إليها أعلاه من الناحية النظرية والمعرفية إلى ملاحظات ناقدة متعدّدة الجهات، إلاّ أنه وحيث لا يسمح المجال بالاستعراض الشامل، نكتفي هنا بجملة ملاحظات رئيسية حولها.

١ ـ العلاقات بين المصادر المعرفية وأزمة التحديد

إذا لم تكن هذه المسارات المعرفية الثلاثة متباينةً تبايناً كلياً ـ كما هو

---

(1) المصدر نفسه: ١٢٩.

(2) المصدر نفسه.

المعترف به عند التفكيكيين ـ فإن النتيجة المنطقية المترقّبة حينئذٍ أنها سوف تكون متداخلةً في بعض الحالات، فإذا ادّعي أن هذه الثلاثة منفصلة عن بعضها انفصالاً تاماً ومطلقاً، فلا يمكن بعد ذلك الحديث عن أي تداخل أو تقاطع، أمّا إذا أقررنا بعدم وجود تباين كلّي، فهذا معناه اعتراف ضمنيّ منّا بتلاقي هذه الثلاثة في بعض المواضع هنا أو هناك.

إن الجهود التي بذلها الملا صدرا، وابن رشد، وابن سينا، وابن عربي إنما تركّزت على تعيين تلك المواضع التي تلاقت فيها الاتجاهات الثلاثة، أمّا أنه إلى أيّ حدّ نجح هؤلاء في خطوتهم هذه؟ فهذا أمرٌ آخر، فالحديث منحصر هنا فقط في مبدأ تداخل الثلاثة وعدمه، وجهود المذكورين إنّما جاءت لكشف مواقع التداخل هذه، وهي جهود مشكورة مقدّرة، لكن ما أكثر ما أخفقت في تحديد المطلوب أو الوصول إلى الهدف المنشود.

إنّ على التفكيكيين أن يدلّلوا على أن الثلاثة إذا لم تكن على تباين كلّي فهي ليست على تساوٍ كذلك، إذن أين حصلت القطيعة والانفصال؟

إن بين الثلاثة ـ كما في الاصطلاح المنطقي ـ نسبة العموم والخصوص من وجه، إن هذه المسؤولية تقع على عاتق رجال المدرسة التفكيكية، إلاّ أنهم لم يقوموا بخطوةٍ في هذا المضمار.

ولو سلّمنا بوجود اختلاف بنيوي بين العقل والدين، وبين المعطيات السماوية والإنسانية، إلاّ أنه لو ادعى شخص امتلاك تمام المعطيات البشرية جذوراً في الوحي الإلهي، ثم قام بإنزال الوحي بجعله وديعةً عند الإنسان مسمّاةً بالعقل، وإذا كان الأنبياء عقولاً ظاهرة فيما العقول أنبياء باطنيون... إذا كان ذلك كلّه، فإن التقسيم المذكور في كلمات التفكيكيين سوف يتلاشى تماماً.

والجدير ذكره هنا أن هذا الإشكال يمكن أن يرد على أمثال الأستاذ الحكيمي ممّن لا يعتقدون بالتباين الكلّي، أما أمثال الميرزا مهدي الإصفهاني ممّن يتحدّثون عن تباينٍ مطلق فهم غير معنيين برسم الحدود والمساحات إطلاقاً.

٢ ـ مسألة العلم الديني الخالص

هل يمكن تكوين علم ديني محض بعيداً عن الدائرة العقلية وبدون حاجة إلى النتاجات البشرية؟ إن جواب المدرسة التفكيكية عن هذا السؤال إيجابيّ، فالحكيمي يعتقد أن الفقه يمثل عينةً من العينات الدالّة، «فالفقهاء الكبار أتوا بمدرسة فقهية إسلامية خالصة، ففي كتابٍ مثل «شرائع الإسلام» حصل مثل ذلك دون أن يمدّ الفقهاء أيديهم ناحية ما هو موجود عند النحل والمذاهب الأخرى»[1].

لكن السؤال: هل يعدّ علم الفقه ـ واقعاً ـ علماً خالصاً، لا يستفاد فيه من أيّ من النتاجات البشرية المتنوّعة؟

هل يمكن تأسيس علم الفقه اعتماداً ـ فقط وفقط ـ على القرآن الكريم والأحاديث المتوفرة؟ إن قليلاً من التفكير المركّز في هذا الموضوع يجعلنا نخرج بنتيجة سلبية.

وقبل هذا بكثير، كان الشهيد مرتضى مطهّري قد صرّح بهذا الأمر بوضوح، لقد ادعى المطهري «أننا لو كنا لوجدنا مع عشرين حديثاً بديهياً عن الرسول الأكرم ﷺ لوقعنا في مشكلة، أي أننا لو أردنا استنباط الأحكام وفهمها اعتماداً على ظواهر القرآن وعشرين حديثاً للنبيّ لما تسنّى لنا الخروج بفقه بهذه السعة والرحابة»[2].

لا نتحدث هنا عن مقدار ما عندنا من أحاديث، فحتى لو توافرت لدينا آلاف الأحاديث لا يمكن أيضاً بناء نظام فقهي، إن المطهري يثير هذا الموضوع في سياق حديثه عن أسباب نزوع جماعةٍ ناحية الأخذ بمقولة القياس، إلاّ أن هذه القاعدة تصدق أيضاً على كل من يدّعي وجود فقه خالص صافي، فالأحاديث وآيات الأحكام كلّها تؤمن مجرّد مواد خام وأولية للفقه، وهي مواد يفترض أن تتحوّل إلى علمٍ

---

(1) الحكيمي، مكتب تفكيك: ٦٨.

(2) مرتضى مطهري، تعليم وتربيت در اسلام: ٣١٤، طهران، صدرا، ١٣٧٢ش / ١٩٩٤م.

منضبط باسم الفقه عبر الاستعانة بأدوات أخرى، إن هذه الأدوات الموظّفة يمكن أن تكون لدى شخص قياساً، فيما تكون لدى آخر إجماعاً، أو استصلاحاً[١]، أو سدّاً للذرائع[٢]، أو عقلاً.

على أيّة حال، من المؤكّد أن معونة هذه الموادّ الخام لا يمكنها لوحدها تكوين فقه مترامي الأطراف، وعليه، فلا صواب في الاعتقاد بفقه خالصٍ والحديث عنه، عندما يفسّر خلوصه بعدم الاحتياج أبداً ولا الارتهان إطلاقاً لأيّ علمٍ من العلوم، وإذا كان مقصود الحكيمي من مقولة الفقه الخالص ردّ ادعاءات بعض المستشرقين الذين يزعمون أن الفقه مدين ومتأثر بمجموعة القوانين والمداخل الحقوقية الرومانية، فهذا ما يخرج هذه الدعوى عن محلّ بحثنا هنا ونزاعنا، ذلك أن هناك فرقاً بين أن نقول بارتهان الفقه لمدارس أخرى، وأن نقول بقدرة الفقه على الاستقلال التام عن العلوم كافّة، دون أن يحتاج إلى أبسط مظاهر العلاقة أو الاقتباس.

إن الحكيمي يدرك جيداً أن نضوج الفقه كان مرتهناً ـ في الحدّ الأدنى ـ لارتباطه الوثيق بعلمٍ آخر هو علم أصول الفقه، وهذا الأخير وإن كان نتاجاً إسلاميّاً في الثقافة، إلاّ أنه استفاد جيداً من معطيات الدراسات اللغوية والمنطقية، بحيث لم يعد بالإمكان القول اليوم: إن مباحث الألفاظ أو الدلالات، والمستقلات العقلية من المسائل الخارجة عن النطاق الديني، وهكذا الحال في موضوعات مثل الوضع وأنواعه مما يدرس في علم أصول الفقه الإسلامي.

إن الفقهاء أنفسهم يقرّون بحاجة الفقه والفقيه إلى العلوم الأخرى، معتبرينه من لوازم الاجتهاد ومقدّماته، فالشهيد مطهري ـ على سبيل المثال ـ يذهب إلى أن الفقيه ـ بوصفه فقيهاً ـ محتاج إلى علوم عديدة يلزمه معرفتها، وهذه العلوم هي: اللغة والأدب العربيّين، وتفسير القرآن، والمنطق، وعلم الحديث، وعلم الرجال، وعلم

---

(1) من قواعد الاستنباط لدى بعض أهل السنّة.

(2) من قواعد الاستنباط لدى بعض أهل السنّة.

أصول الفقه[1].

وفي موضعٍ آخر، يضيف المطهري على ما تقدّم من علوم، الهيمنة على علم الكلام، ويرى ذلك لازماً من لوازم الاجتهاد والفقاهة[2]، وعليه لا يمكن للفقيه تأسيس فقهه إلاّ عقب التسلّط على ستةٍ من العلوم في الحدّ الأدنى، وهذا التسلّط وتلك الهيمنة ليست أمراً كمالياً يهدف إلى تجميل علم الفقه وإلباسه لبوس الزينة والحليّ، بل هو ضرورة جادّة للعمل الفقهي وللفقه نفسه، فالفقيه يفترض مسائل تلك العلوم ومعطياتها أصولاً موضوعةً أو مسلّمات، ثم يشيد استنباطاته الفقهيّة على أساسٍ منها.

من هنا، لا يبدو الحديث عن فقهٍ خالص حديثاً صائباً، فمن بين هذه العلوم المشار إليها يبرز علم المنطق في تدخّله في الفقه واضحاً جلياً، فهو الحدّ الأدنى من العلوم الدخيلة فيه، وهو واحد من العلوم اليونانية التي لاقت ترحيباً في أوساط المسلمين، وهكذا الحال في علم الكلام، فمع كونه علماً دينياً إلاّ أن بعضاً من مفروضاته ومسلّماته مستقى من الطبيعيات ومن الميتافيزيقا اليونانية، ونظرةٌ عابرة على الموضوعات العقلية في علم الكلام مما عرف باسم: «دقيق الكلام» تعطينا شهادةً ناطقةً على ما نقول، وهذا معناه أن الحديث عن فقهٍ خالص ناشئ من عدم الأخذ بعين الاعتبار التبلور التاريخي لعلم الفقه، وتأثير غيره من العلوم فيه.

إنّ ذاك الفقه الذي يقدّره الحكيمي، ويراه أنموذجاً جليّاً للعلم الديني الخالص، إنما يتسنّى توفّره وتأسيسه عندما تكون مباحث أصول الفقه منقّحةً واضحةً محسومة، وأصول الاجتهاد مستنتجةً متبلورة مؤكّدة، إن إجماع الفقهاء على اشتراط التفقه بمجموعةٍ من المعلومات مفيدة، من علومٍ مثل المنطق، والأدب، والدراسات

---

(1) مرتضى مطهري، آشنائي با علوم إسلامي، أصول فقه ـ فقه ٣: ١٦، طهران، صدرا، ١٣٦٨ش / ١٩٨٩م.

(2) مرتضى مطهري، تكامل اجتماعي إنسان به ضميمه هدف زندگي: ١٩٧، طهران، صدرا، ١٣٧٢ش / ١٩٩٣م.

اللغوية، شاهد صارخ على مكانة العلوم البشرية في الفهم الديني، وهكذا الحال في المباحث العقلية الواردة في باب الحجيّة وأمثال ذلك، مما يندرج في هذا المضمار أيضاً.

ولربما اتسع نطاق تأثير المعلومات الخارج ـ دينية في فهم الدين حتى بلغ حداً لا يقدر الحكيمي نفسه على إنكاره أو التهرّب منه، فمن جملة الموضوعات التي دعا فيها الحكيمي إلى التجديد: «النتائج السلبية التي تركها تورّم علم أصول الفقه في الفقه نفسه»[١]، منددأ بـ «إتلاف الوقت في البحوث المتورّمة غير المثمرة ولا المفيدة من علم أصول الفقه»[٢]، غافلاً عن أن هذه المسائل بتمامها قد أتى بها هؤلاء الفقهاء أنفسهم ممّن كانوا بصدد تكوين مدرسة فقهية خالصة، من هنا، لا معنى ولا صحّة للحديث عن خلوص في علم الفقه الإسلامي أو نقاء.

لقد تجاهل الحكيمي العلاقات المتبادلة بين العلوم، مقدّماً صورةً عن علم الفقه وكأنّه علم مكتفٍ اكتفاءً ذاتياً، قد طوى مراحله وتاريخه وأطواره حتى بلغ سنّ النضج والاختمار، فمن جملة العناصر الدخيلة في تبلور الفقه وتشكّله: شخصيةُ الفقيه، ومعارفه المسبقة، وميوله، ومفروضاته القبلية، ونوع الأسئلة الموجّهة للفقه، وطبيعة الحاجات التي تبعث الفقيه على إصدار الحكم، فمن هذه الزاوية يختلف الفقه المتكوّن في العراق، عن ذاك المتبلور في إيران.

ويكفينا هنا الأخذ بنظر الاعتبار كلمات الشهيد مرتضى مطهري، حيث ركّز على هذه النقطة بالخصوص، فإذا فرضنا فقيهاً يعيش في مدينة طهران، فإنه سوف يقرأ الأدلّة المرتبطة بالطهارة والنجاسة بشكل تتصاحب فيه فتاواه مع الاحتياط والتشدّد، أما إذا توجّه هذا الفقيه إلى زيارة بيت الله الحرام في مكّة، وشاهد هناك حالة نقص المياه ومصاعب الوصول إلى الماء، فإن رؤيته لهذه الأدلّة نفسها سوف

---

(1) مكتب تفكيك: ١٤٢.

(2) المصدر نفسه.

تتبدل، وسوف ينظر إليها ـ من اليوم فصاعداً ـ نظرةً مختلفة.

وعقب ذكر المطهري هذا المثال، يصل إلى هذه القاعدة الكلية: «إذا ما قام شخص بمقارنة فتاوى الفقهاء مع بعضها، ملاحظاً ـ بشكل ضمني ـ أوضاعهم الشخصية، ونمط تفكيرهم ومعالجاتهم لقضايا الحياة، فسوف يرى كيف أن القبليّات الذهنية لكلّ فقيه، ومعلوماته واطلاعاته الخارجية عن الدنيا، تملك تأثيراً في فقهه واجتهاده، إلى حدّ تفوح رائحة العربية من فتوى العربي، ورائحة العجمية من فتوى العجمي، ورائحة القروية من فتوى القروي، ورائحة المدنية من فتوى المدني»(١).

إن هذا الكلام صادر من فقيه ـ فيلسوف معاً، يتحدّث عن كيفية تأثير القضايا الجانبية والسوابق الشخصية للفقيه في الفقه، إنه لا يرى هذا التأثير مما يمكن تجنّبه، وإنّما يعدّه طبيعياً عفوياً أيضاً، بل يتعدّى المطهري هذا المقدار إلى دعوة الفقهاء لتعلّم العلوم الأخرى، وتوسعة أفقهم ورؤيتهم الكونية، معتبراً ذلك تكليفاً عليهم وواجباً، يقول: «ثمة مسؤولية كبيرة تقع على عاتق المجتهدين، تتمثل في معرفتهم بالموضوعات.. وهنا بالضبط يغدو لزاماً على الفقهاء المجتهدين وواجباً أن يكونوا واعين بظروف عصرهم وزمانهم»(٢).

ويخالف المطهري المدرسةَ التفكيكية، فلا يذهب ـ فقط ـ إلى تخويل العقل حقّ الحكم والبتّ في مجال الفقه والأحكام، بل يرى ذلك عنصراً لازماً، مقوّماً لفعل الاجتهاد الفقهي، إنه يرى أن «الاجتهاد الصحيح والاستنباط السليم يعني تدخّل العقل ونفوذه»(٣).

ويدّعي المطهري أن في فقهنا حالات ليس لها أيّ مستند شرعي، بل لا مستند آخر لها سوى العقل فقط، يقول: «في فقهنا موارد يجزم الفقهاء فيها بوجوب شيء ما، لا لشيء إلاّ لإدراكهم ضرورة الموضوع وأهميّته، أي أنه رغم عدم وجود دليل

---

(1) مرتضى مطهري، بحثي درباره مرجعيت وروحانيت: ٦٠، طهران، صدرا.

(2) مرتضى مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ٢: ٢٦، طهران، صدرا، ١٣٧٣ش / ١٩٩٤م.

(3) المصدر نفسه: ٨١.

نقلي من آيةٍ أو حديث بشكل صريح وكافٍ، ولا إجماع معتبر في البين، إلاّ أن الفقهاء يستفيدون من الأصل الرابع للاستنباط، ألا وهو الدليل العقلي المستقلّ»[١].

ولا يقتصر الحال في هذه المسألة على ما ذكرناه، بل يواصل المطهري مسيره التصاعدي هذا إلى حيث يدّعي قدرة العقل على إلغاء حكم الشرع في بعض الحالات، فيحرّم مباحاً، بل وأعلى من ذلك، يوجب حراماً، إن هذا الادعاء ليس ادعاءً من جانب شخص مستلَب بالعقل، أو بعيدٍ عن التربية الدينية، بل كلام فقيهٍ بذل جهوده بأجمعها لقيامة الفقه وحفظه وإحيائه، وعلى حدّ قوله هو نفسه: «من الممكن أن يكتشف العقل مصلحةً ملزمة أو مفسدةً كذلك في موردٍ من الموارد، بحيث تكون هذه المصلحة أو تلك المفسدة مزاحمةً لحكمٍ وارد في الإسلام، أي أنّ حكماً لم يبيّنه الإسلام واكتشفه العقل يزاحم حكماً شرّعه الإسلام وبيّنه، إلاّ أن ما لم يبيّنه الإسلام كان أكثر أهميةً مما بيّنه، فالجاري هنا حكم العقل، بل يقوم هذا الحكم بتضييق ذاك الحكم الشرعي المبيّن، وهنا تماماً ربما تسنّى للفقيه تحريم حلال منصوص عليه شرعاً؛ نظراً لتلك المفسدة الكامنة فيه، والتي كشفها العقل بدوره، بل قد يتمكّن العقل من تحريم واجب شرعي، أو إيجاب حرام يحتوي على مصلحة لازمة اكتشفها العقل»[٢].

وطبقاً لذلك، يحتل العقل مكانةً رفيعة مرموقة في تلك المساحة التي اعتبرها أنصار المدرسة التفكيكية الأنموذج الأكمل لخلوص الوحي، ألا وهي الفقه، إلى حدّ يضيف العقل فيه على الفقه نفسه، فيحرّم حلالاً منصوصاً على حليّته، وهنا تماماً لا يصبح من الممكن الحديث عن خلوص الفقه الإسلامي.

ويبيّن المطهري نفسه أسباب قدرة العقل في هذا المجال بشكل دقيق ومحكم، فأحكام الشارع ليست مجموعةً من الأسرار التي لا يجوز البوح بها أو الرموز التي لا

---

(1) مرتضى مطهري، ده كفتار: ١٢٢، طهران، صدرا، ١٣٦٨ش / ١٩٨٩م.

(2) مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ٢: ٣٠.

تقبل الفك أو الحلّ، حتى نغدو تجاهها ملزمين ـ فقط وفقط ـ بالإطاعة، بل إن لهذه الأحكام مفاسد واضحة يمكن الكشف عنها، إنه يقول: «أحكام الإسلام أحكام أرضية، أي أنها قامت على أساس سلسلةٍ من المصالح، وهذه المصالح وحدودها ودرجاتها إما بيّنها الإسلام نفسه، بحيث حدّد لنا أن هذا الحكم يقع في هذه الدرجة فيما يقع ذاك في درجةٍ أخرى، أو لم يبيّنها الإسلام، غير أننا قادرون، بحكم دليل العقل، على فهم درجة هذا الحكم ومكانته وأهميته، وكذا الحال في سائر الأحكام»[١].

وهنا لابد من تكرار هذا التأكيد، وهو أن هذه الكلمات التي نطالعها الآن لم تصدر من متغرّب مستلب بعلوم الأجانب أو العلوم اليونانية، بل هي كلمات من كان في حدّ نفسه نتاجاً لتربية الفقهاء الكبار والمفسّرين المعروفين، وكان على الدوام مواظباً على إعطاء الفقاهة حقّها والوفاء لها.

قد يدّعي التفكيكيون أن هذا اللون من الفقه الخاضع لهيمنة العقل وسلطان العلوم البشرية لم يعد فقهاً أصيلاً، بل فقه مشوب ملوّث بمعطيات البشر الناقصي العقل، إلاّ أننا نجيب عن هذا الادعاء بأن الفقه تأثر بعلوم عصره على الدوام، كما خضع للأوضاع الجغرافية والمناخية للفقهاء، ولفرضياتهم ومعلوماتهم المسبقة، ومعنى ذلك أنه لا يمكن من الناحية العملية الوصول إلى فقه يمثل أنموذجاً للصفاء والخلوص الكاملين، وعلى فرض إمكان تصوّر فقيهٍ يمارس الاجتهاد الفقهي دون أي خلفية مسبقة أو مفروضة متقدّمة على بحثه، ويستعين فقط بالنصوص الفقهية.. إلا أنه مما لا شك فيه أن فقهاً من هذا الطراز ليس قادراً على الإجابة عن التحديات والاستفهامات الكبرى في عصرنا، فالفقه نتاج تفاعل جدلي بينه وبين العلوم الأُخرى، لقد نضج هذا الفقه نتيجة هذا التفاعل حتى بلغ وضعه الحالي، وهو بذلك يمثل عصارةً لجهود الفقهاء للإجابة عن تساؤلات عصرهم ومستجدّات حياتهم وزمانهم، وعندما يكفّ الفقه عن تقديم أجوبةٍ لإشكاليّات عصره فإن معنى ذلك أن الفقهاء إمّا

---

(١) مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ٢: ٨١ ـ ٨٢.

لم يريدوا أو لم يتمكّنوا من استبدال أو تجديد ظروفهم الزمانية ومفروضاتهم المعرفية القبليّة.

من هنا، يبدو من السذاجة تصوّر أننا قادرون على الوصول إلى علم خالص أصيل بممارسة تفكيك يفصل بين الدوائر المعرفية المتنوّعة، فعندما يلقى الفقه ـ وهو أنموذج الخلوص المعرفي عند التفكيكيين ـ مصيراً من هذا النوع، فإن سائر العلوم سيغدو حالها أوضح ومصيرها أجلى.

نعم، كما يمكن أن تقع العلوم النقلية تحت هيمنة العقل وسلطانه القاهر، كذلك يمكن أن يخضع العقل نفسه لهيمنة الشهود أو الوحي، فالعقل ليس حَكَماً نهائياً في تمام المجالات وعموم الدوائر، ولهذا يصدق كلامنا السابق عن التفاعل الجدلي والتأثر المتبادل على العلوم العقلية نفسها كصدقه على النقليات، بمعنى قيام العلوم الأكثر عقلية ـ فضلاً عن غيرها ـ على مجموعة من الأصول والمبادئ غير الثابتة، وأحياناً على نوعٍ من الكشف والشهود.

وهذه الحقيقة، كشف عنها اليوم بصورةٍ ممتازة فلاسفة العلم، إذ ذكروا أن الإنسان كائن يعتمد دوماً على مفروضاته ومعلوماته المسبقة البالغة الكثرة، وحتى أبسط مشاهداته تقوم ـ هي الأخرى ـ على تصديقات مسبقة، وتستمدّ جذورها منها، وبعبارةٍ أخرى، ليس عندنا مشاهدة بسيطة خالصة، أو قراءة للوجود لا أغراض فيها، وهذا الادعاء يصدق أيضاً على تمام المحسوسات، فكم يرى شخصان ظاهرةً واحدة رؤيةً مختلفة، لقد دلّت التجارب العديدة على رؤية شخصين لظاهرة واحدة بشكل مختلف، دون أن يكون لديهما غرض في البين، والسبب الذي أحدث هذا الاختلاف ليس سوى معلوماتهم المسبقة ومفروضاتهم القبلية، لا الواقع الخارجي.

يقول تشارملز، أحد أساتذة فلسفة العلم: «عندما يلقي مشاهدان عاديان نظرهما على شيء واحد، من مكان واحد، وضمن ظروف مادية واحدة، فمن الضروري أن لا يكون هناك تشابه بينهما في تجاربهما البصرية، حتى لو كانت

الصور المنتقلة أو الحادثة في شبكتيهما واحدة عمليّاً»[١].

إن الامتيازات الثقافية والاعتقادات السائدة تترك تأثيراً حتى على مشاهداتنا الحسيّة، وتشكّل بنفوذها محسوساتنا البسيطة، فمجموعة الخطوط التي تجعلنا نرى سلّماً، يراها الأشخاص الذين لا يعرفون في ثقافتهم رسم صوراً مثلثة الأبعاد، عبر تجسّم منظرٍ ذي بعدين «يرون هذا السلّم سلسلةً من خطوط لا سلّماً»[٢]، إن هذه القضية التي تحكم بأن المشاهدات الحسية مسبوقة على الدوام بنظرية وعدم وجود رؤية بسيطة خام غير مسبوقة، غدت اليوم من المسائل المسلّمة، وقد أكّدتها التجارب المتكرّرة لعلماء النفس التجريبي، فتجارب عديدة أجريت تدلّل على رؤية شكل واحدٍ بشكل مختلف حتى مع اتحاد الظروف اتحاداً كاملاً، وقد دفعت هذه التجارب فلاسفة العلم إلى الاعتقاد بأن مشاهدتنا مسبوقة على الدوام بنظريةٍ ما أو حاملة لنظرية كذلك (Theorg - Iaden).

وسبب اختلاف أنواع الرؤية وآحادها تعيين المشاهد ـ ولو من حيث لا يشعر ـ لما يريد أن يراه، وبعبارةٍ أخرى: «إن التجربة البصرية للمشاهد والناظر ترتبط إلى حد معين عند إلقاء البصر على شيء ما بالتجارب الماضية له، وبمعرفته، وبتوقعاته»[٣].

وخلاصة القول: إن أبسط المعطيات الحسية التي نصلها تُسبق عادةً بمفروضات وتصوّرات كامنة لدى العقل، وهو أمر يصبح أكثر جديةً عندما ندخل نطاق القضايا النظرية.

---

(1) آلن. أف تشارملز، چيست علم، در آمدى بر مكاتب علم شناسي فلسفي: ٣٦، ترجمة: سعيد زيبا كلام، طهران، سمت، ١٣٨١ش / ٢٠٠٢م.

(2) المصدر نفسه: ٢٧.

(3) راجع تفصيل ما أوردناه أعلاه، وأن المشاهدات الحسية مسبوقة على الدوام بنظريةٍ ما، المصدر التالي: دونالد غيليس، فلسفه علم در قرن بيستم (فلسفة العلم في القرن العشرين)، الفصل السابع: ١٦٢ ـ ١٧٩، ترجمة: حسن ميانداري، قم ـ طهران، سمت وطه، ١٣٨١ش / ٢٠٠م.

لقد نسي الأستاذ الحكيمي أن الفقه نتاج بشري أتى به بشر نسمّيهم الفقهاء، إلا أن أفراد البشر هؤلاء لديهم رؤاهم، وتصوّراتهم، وميولهم، ونزعاتهم، ولهذا وجدنا فقهاً قائماً على القراءة الأخبارية، وآخر مبنياً على التصوّر الأصولي، والإثنان معاً قاما من داخل النسيج الإسلامي لا من خارجه، ومع كلّ هذا التفاعل الجدلي ما بين العلوم بأجمعها، ومنها علم الفقه، يبدو لنا أن كلام رجال التفكيك غير صائب ولا مقبول.

وتتطوّر هذه الغفلة عند التفكيكيين إلى حدّ أن بعض الفقهاء والمعتقدين بقوّة بالمباحث الأصولية، وهي المباحث التي يراها الحكيمي تورّماً عديم الفائدة، والذين تطول دورتهم الأصولية التدريسية سنوات عديدة، يقدّمهم التفكيكيون أساتذةً للعلوم الوحيانية الأصيلة، فيقال عنهم: «الفقيه الجليل، الجامع للعلوم النقلية والعقلية والأدبية، وبعض العلوم الأخرى، أستاذ المعارف الخالصة الوحيانية، والتعاليم الأصلية الولوية، حضرة آية الله العظمى الحاج الشيخ حسين الوحيد الخراساني»[1]، والحال أن الخراساني نفسه يستعين بتمام معلوماته الأصولية، والفلسفية، والأدبية، لإنتاج الفقه، وهذا معناه أن الحديث عن فقهٍ خالص ليس له مدلول واضح.

لقد حظي موضوع تأثير شخصية القارئ للنص والمفسّر له اليوم في تفسيره له وتحليله لمعطياته باهتمام جماعة من الباحثين المعاصرين، وقد كانت هذه المسألة موضع بحث واهتمام لدى علماء الهرمنيوطيقا، فيما لقيت اليوم وتلقى اهتماماً واسعاً ومتزايداً في الدراسات التفسيرية، وإذا أردنا أخذ مثال على ذلك، أمكننا مراجعة ما كتبه السيد أيازي المعاصر، في مقالةٍ له حملت عنوان: «تأثير شخصية المفسّر في تفسير القرآن»، فقد توصّل هذا الباحث إلى أن المعلومات المسبقة للمفسّر، ومفروضاته القبلية، وطبيعة تساؤلاته.. تلعب دوراً نشطاً في

---

(1) محمد رضا الحكيمي، حديث متواتر ثقلين وكتابي عظيم: ٥٩، مجلّة آينه پژوهش، العدد: ٧١ ـ ٧٢، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م.

تفسيره للقرآن الكريم، «وليس هناك من مفسّر قد نجى من دائرة التأثير هذه»[١].

وهذا الأمر لا يختصّ بمفسّر القرآن، بل يعمّ كل من يقف أمام نصّ يهدف فهمَه، إنه مضطرّ في مشوار الفهم هذا للاستعانة بتمام مفروضاته ومخزوناته المسبقة.

لقد تحدّث العرفاء والمفسّرون المسلمون عن هذه الحقيقة قبل هذا الوقت، إلاّ أنها لم تدرس بعمق ووضوح وتنقيح سوى في القرن أو القرنين الماضيين مع حركة الهرمنيوطيقا الجديدة، إن هذا الأمر لا يبعث على القلق، كما لا نراه يجرّ أو يدفع ناحية سيادة الفوضى في النشاط التفسيري، مما لاحظناه همّاً لدى التفكيكيين وقلقاً، ليس هذا فحسب، بل إننا نرى أن الاهتمام بهذه الحقيقة سيكون باعثاً على تخفيض بعض الاشتباهات والأخطاء واستبعادها، كما سيكون مانعاً عن النزعة الإطلاقية المهيمنة على بعض المفسرّين وموقفهم من تفاسيرهم بحيث تجعلهم ينظرون إليها كالوحي المنزل من السماء.

إن كلمة «والله العالم» التي غدت إيقاعاً رتيباً لدى الكثير من الفقهاء والمفسّرين الكبار، وهم يدرجونها نهايات تفسيرهم أو رأيهم وفتواهم، تشعر ـ بدرجةٍ ما ـ بهذا الواقع الذي نتحدّث عنه، وكأنهم يلمسون بوجدانهم هذه التدخلات المناسبة وغير المناسبة لبعض مفروضاتهم في فهم النصوص، ويلفتون ـ طبقاً لذلك ـ الأنظار إليها.

وبعبارة مختصرة: لا يبدو أن دعوة التفكيكيين إلى فصل المعارف الوحيانية عن المعطيات البشرية أمر مقبول أو عملي.

٣ ـ الاستدلال العقلي ومسألة الإيمان

يتضمّن المبدأ الثاني من مبادئ التفكيك دعوى أصالة المعرفة الدينية

---

(١) السيد محمد علي أيازي، تأثير شخصيت مفسّر در تفسير قرآن، فصلية مبين، السنة السابعة، العدد ١٩: ٩.

وأفضليّتها، لكن إذا قلنا بعدم الحاجة للاستدلال العقلي واستحضرنا الإيمان الاتّباعي الأعمى، فلماذا يجب قبول دعوى الرجل (ألف) في زعم النبوّة دون المدّعي (باء)؟ ما هو الفرق بين الإيمان بالله والخضوع للأصنام والاعتقاد بها؟

لقد فرض التفكيكيون المسألة وكأن مخاطبيهم هم دوماً من الشيعة الإثنا عشرية، إلاّ أن توسعةً طفيفةً لدائرة المخاطبين يمكنها أن تكشف لنا صعوبة الموقف، ولأخذ مثالٍ على ذلك نقول: إذا أردت ـ أنا المناصر لمدرسة التفكيك ـ أن أدعو مسيحياً إلى الإسلام والتشيّع، فهل عليّ القول له: إن عليك الاعتقاد بكلامي دون أيّ دليل، ودون أدنى ممارسة للفعل العقلاني، وعليك أن تتّبع النبيّ الذي أذكره لك، أم عليّ تقديم دليل له؟

فإذا أخذنا بالافتراض الأول، أمكنه أن يردّ عليّ بالقول: حيث لم تكن هناك حاجة لدليل، إذاً فتعالى أنت وصِرْ مسيحياً، والذي يبدو أن الطرفين معاً متساويان هنا في الموقف والحال.

وإذا ما سعيت لإقامة دليل له، فلا ينبغي أن يكون هذا الدليل داخلياً، أي من داخل النظام الديني الذي أعتقد أنا به، وبعبارةٍ أخرى: لا يمكنني أن أقول له: إن الإسلام أكمل من المسيحية، لأن نبيّنا قال ذلك بنفسه، إذ يعدّ ذلك نحواً من المصادرة على المطلوب، وحتى لو اعتبرنا المصادرة على المطلوب مسألةً خالية عن أيّ مشكلةٍ أو معضل منطقي، فإن بإمكان الطرف الآخر أيضاً أن يطالبني بأن أصبح مسيحياً، انطلاقاً من أن الحبر الأعظم يعتقد أن المسيحية خيرٌ من الإسلام وأفضل.

والسبيل الوحيد المتبقي أمامنا هو الأخذ بالاستدلال، بأن نقيم له دليلاً خارجياً، دليلاً يعتقد هو نفسه بحجيّته واعتباره، وهذا الدليل قد يكون العقل أحياناً، وقد يكون الكشف والشهود، إنّ بإمكاني أن أقيم له استدلالاً عقلياً، أو أحدّثه عن تجربة عرفانية، لكن على أيّ حال، لابد من وجود أرضية مشتركة بيننا يمكننا الانطلاق منها، وليس من أرضيةٍ كذلك بين أبناء البشر سوى العقل، فإذا ما أنكرناه انعدمت فرص الحوار مع من سبق أن تبنّى موقفاً خاصّاً أو ديناً معيناً، لم يعد بعد

اليوم ممكناً الحديثُ عن أفضلية المعرفة الدينية عندما تحاور شخصاً من خارج دائرة الدين، أو آخر لا يؤمن بدينٍ إطلاقاً، بل يريد الآن أن يتخذ موقفاً لنفسه منه.

والملفت هنا، أن الحكيمي يستعين ـ لإثبات هذا المبدأ القاضي بتقديم المعرفة الدينية على المعرفة العقلية ـ بكلام المعصوم ﷺ، أو يستند إلى بعض الفلاسفة وكلماتهم، والحال أن هذين المستندين ينتميان إلى الأدلّة النقلية، ومن ثم لا وقع لهما إلاّ لمن كان قد سبق له القبول بهما واعتقد ـ نتيجة دليلٍ عقلي أو كشفي ـ بحجيّتهما، إن علينا أن لا ننسى أن مدّعي التفكيك يقولون: إن كلامنا هو عين الإسلام، وليس فهماً له، فإذا أردت ـ بعد ذلك ـ أن أتحدّث مع من لا أشترك معه في العقيدة الدينية، وأقول له: قال الصادق... فلا بد لي ـ سلفاً ـ من إثبات ضرورة الأخذ بكلام الصادق، وهو ما يحتاج إلى إثبات مسبق لكلام النبي ﷺ، الأمر الذي يحوجني إلى استدلال منفصل عن المعتقدات الدينية.

إننا نقبل في البداية بدينٍ ما، ثم نتعبّد به، لا أننا نمارس التعبّد تجاهه قبل قبوله، إلاّ إذا قيل: إن قبوله يعني أن نكون مدرجين على الهوية (البطاقة الشخصية) من أتباع هذا الدين أو ذاك.

٤ . ضرورة التفكيك بين القضايا الدينية

أما فيما يخصّ المبدأ الثالث من مبادئ التفكيك، وهو اعتماد المعرفة الدينية على القرآن والحديث، ومن ثم ضرورة تفكيك القضايا الدينية، فنلاحظ أن بعض القضايا أصليّ لابد من إثباته قبل الأخذ بالدين نفسه، إن هذا النوع من القضايا لا يمكن إثباته عن طريق النصوص الدينية، لنفرض أننا قلنا لشخصٍ ما: إن الله موجود، ثم طالَبَنا بدليلٍ على كلامنا هذا، إنه لا يمكننا في هذه الحالة أن نحتجّ عليه بقول القرآن بذلك، إذاً، فعلينا الإقرار بوجوده تعالى، ذلك أن اعتبار القرآن منوط بكونه من كلام الله تعالى، وأنه سبحانه هو الذي أنزله، ومن الواضح أن كون الكلام إلهياً متفرّع على وجود الله من حيث المبدأ، ووجود الله كذلك هو الذي وقع هنا محلاً

لتساؤلنا، وهذا معناه أننا مطالبون بإثبات وجود الله سلفاً عبر سبيلٍ مغاير للقرآن نفسه، وعندها يمكن الاستناد إلى النص القرآني لإثبات قضايا أخرى.

أمّا القضايا التي تنتمي لداخل الدائرة الدينية فيصحّ فيها المبدأ التفكيكي المشار إليه أعلاه، بمعنى أننا نثبت أولاً وجود الله تعالى، ثم نقرّ بأن القرآن كلامه، وعقب ذلك نستطيع الاعتماد على الدليل النقلي للجواب عن صفة الجنة، وجهنّم، فنقول: هذا ما قاله القرآن، أو ذاك.

إن هذه هي القاعدة التي جرى عليها علماء الدين قاطبةً، ولهذا حكموا بوجوب الاجتهاد العقلي في الأصول، فيما يجوز التعبّد في الفروع، بل قد يلزم أحياناً.

وعليه، فإذا أراد التفكيكيون لزوم استناد المعارف كافّة إلى القرآن والحديث، فهذا كلام مرفوض لا يمكن البرهنة عليه، أما إذا أرادوا ضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنّة بغية فهم القضايا الجزئية، فهو كلام صحيح، بيد أنه غير جديد، بل لا يخالف فيه أحدٌ، حتى يُجعل ركناً من أركان المدرسة التفكيكية، وعليه، فعمومية المبدأ المذكور محلّ شك ونقاش، وهو صائب ضمن نطاق جزئي، وهو نطاق لا يجرّ نفعاً على التفكيكيين.

٥ . موضوعة حجية الظهور

الأصل الرابع من أصول المدرسة التفكيكية ومبادئها التركيز على ظواهر النصوص الدينية، وتجنّب أشكال التأويل برمّتها، يعتقد الحكيمي أن النص الديني، لا سيما منه القرآن الكريم، واضح الدلالة جليّ الإشارة بما يغنيه عن التأويل.

وثمة ملاحظات جديرة بالذكر هنا، هي:

الملاحظة الأولى: هل يقصد بهذا الكلام أن كل من يعرف اللغة العربية أو يحصل على نسخة مترجمة للقرآن الكريم إذا لم يكن يعرفها يمكنه فهم تمام المعطيات التي يضخ النص بها، ومن ثم يكون ما فهمه من النص حجةً له؟

الذي يبدو أن الاستدلال الذي يشيده الحكيمي للبرهنة على هذا المبدأ يؤكّد أنه

يفهم منه ما أشرناه آنفاً، إنه يقول: «عموم المتديّنين ـ على طريقتهم في الإدراك الديني والفهم الفطري ـ تفكيكيّون، وما لم يتدخّل أحد في تفكيرهم فهم معتقدون بما يقوله أصحاب مدرسة التفكيك، أي أنهم يبحثون عن العقائد الدينية الخالصة في النصوص الدينية القرآنية والحديثية، ويعتقدون بما توصّلوا إليه، وإذا كانت لديهم نسخةٌ مترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية فإنهم يعتقدون بما يقرأونه منها، دون أن ينجرّ تفكيرهم إلى ممارسات تأويلية»[١].

إلاّ أن هذا الكلام بالغ الخطورة، وهو يعني ـ بدرجةٍ من الدرجات ـ إقراراً بالمعتقدات التشبيهية في حقّ الله تعالى، إن علينا أن لا ننسى بأن هذه القاعدة العامّة من المتدينين، والتي لم تعرف في حياتها شيئاً عن الفلسفة، توصّلت من خلال بعض الآيات القرآنية إلى تصوير الله تصويراً بشرياً، فجعلت له يداً ورجلاً، وأعضاءً كأعضاء بدن الإنسان.

نعم يمكن أن يقال: إن هذا الاستنتاج خاطئ، نظراً لوجود آيات قرآنية أخرى تنفي التشبيه، إلاّ أننا لا نتحدّث عن صحّة هذا الاستنتاج أو عدم صحّته، بل نعتقد بأنه لا يمكن ـ اعتماداً على الفهم العام ـ قول شيء من هذا القبيل، لا سيما وأن بعضاً من عموم الناس، إن لم نقل أكثرهم، يختلط إيمانهم بالشرك كما يحدّثنا القرآن الكريم نفسه، وهم قاصرون عن فهم الحقائق الإيمانية العميقة؛ ولهذا عندما سئل الإمام الباقر عليه السلام عن الآية الشريفة: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ البقرة: ١٤٣، وأنه هل المراد منها عموم الناس؟ أجاب بلغةٍ استنكارية: كيف يمكن أن يكون هؤلاء شهداء على الناس في الآخرة وهم لا يشهدون في الدنيا على قبضةٍ من خضار؟![٢].

وعليه، فإذا كان المقصود دعم الفهم العام، فإن الحكيمي نفسه في مواضع عديدة من تأليفاته ردّ ذلك بشدّة.

---

(1) مكتب تفكيك: ١٧٨.

(2) المجلسي، بحار الأنوار ٢٣: ٣٥١، ٣٥٢.

الملاحظة الثانية: إذا كانت الظواهر بأجمعها حجّةً، فما هو الفرق ـ إذاً ـ بين التفكيكيين والمدرسة الظاهرية المعروفة في التراث الإسلامي؟!

إن الظاهريين كانوا يرون ما يفهم من الآيات بظاهرها حجةً، حتى مثل ظاهر آياتٍ تشبه قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥.

وليس ثمة معيار يمكنه أن يميّز لنا بين الاتجاهين: التفكيكي والظاهري، فأحد معايير تقسيم الاتجاهات الدينية، موقفُها من العقل ومكانته في شرح التعاليم الدينية وتأييدها، فإذا ما تحدّثنا هنا عن العقل المؤسّس على الدين، وقلنا بعدم الحاجة إلى العقل الخارج عنه، ثم ذهبنا إلى القول بحجيّة تمام الظواهر الدينية، وعدم حاجتها إلى التأويل، فإننا نكون بذلك قد انخرطنا داخل النزعة التي سار عليها الحنابلة والظاهرية، ومن هنا، يمكن للإنسان وضع المدرسة التفكيكية في الصفّ نفسه والقول: «ثمّة طائفة تعتقد بأن عقلنة الدين عملية غير مسموح بها إلاّ إذا جاءت في سياق مفاهيم ومقولات تمّ أخذها ـ سلفاً ـ من الدين نفسه، إن هذه الطائفة تمثلها الحنبلية، والظاهرية (والمدرسة التفكيكية مؤخراً)»[1]؟

الملاحظة الثالثة: لقد توصّل بعض علماء الشيعة الكبار ـ بأخذهم بحجية الظواهر ـ إلى نتائج لا أظنّ أن رجال التفكيك يقبلون بها، فعلى سبيل المثال، يستنتج العلامة المجلسي (١١١١هـ) من جملة: «لن يفترقا» الواردة في حديث الثقلين، أن لفظ القرآن ومعناه عند أهل البيت، كما أن بعض الروايات التي تتحدّث عن القرآن يحاذر منها كثيراً التفكيكيون أنفسهم.

الملاحظة الرابعة: ثمّة من لديه وجهة نظر أخرى تخالف رأي التفكيكيين في عمومية اللغة القرآنية، مثل العلامة الطباطبائي، إن الفرضية التي تقول: إن أيّ إنسان بإمكانه ـ ببساطة ـ فهم الحقائق الإيمانية، قد خضعت لمساءلة وتشكيك من جانب بعض علماء الدين، ومن ثم، لا يمكن ـ وبالبساطة نفسها ـ اعتبار الفرضية المشار

---

(1) عبدالكريم سروش، فربه تر از ايدئولوژي: ٢٠٢ ـ ٢٠٣، طهران، صراط، ١٣٧٢ش / ١٩٩٣م.

إليها حقيقةً بديهية.

ونكتفي هنا بالخلاف النظري ما بين العلامة الطباطبائي والعلامة المجلسي في فهم الأحاديث، حتى نستدلّ بالخلاف نفسه على عدم بساطة الموضوع ولا بداهته، لقد اعتبر المجلسي لغة الدين لغةً عامة شعبية، فيما رآها الطباطبائي لغةً علمية وعلمائية[١].

لا نهدف هنا اختيار موقفٍ في البين، حتى ندافع عن هذا الاتجاه أو ذاك، إنما نقصد التدليل على أنه لا يمكن بهذه البساطة اعتبار هذا المبدأ التفكيكي واضحاً بديهياً.

الملاحظة الخامسة: وهي الملاحظة الأكثر أهميةً، والتي نركّز فيها على الدليل الذي شاده الحكيمي لإثبات هذا المبدأ، لقد اعتمد الحكيمي في ذلك على اعتبار حجية الظهور أصلاً عقلائياً، يقول: في حالةٍ واحدة يمكن التخلّي عن هذا الظهور، وهي حالة «الظاهر الذي يقف في قباله برهان بديهي، لا نظري يمكن أن يقع في مقابله تماماً برهان نظري آخر»[٢].

وبعبارةٍ أخرى، حجيّة ظواهر النصوص الدينية تنبع من اعتبار العقلاء هذا الظاهر حجةً، واستمرار الشرع على مسير العقلاء في ذلك، وجريه في خطاباته وكلماته ونصوصه على طبقه، إلاّ أن إشكالاً هنا يثار في أن العقلاء حتى لو اعتبروا الظاهر حجةً إلاّ أنه لا يمكن ـ طبقاً لأساسيّات المدرسة التفكيكية ـ استنتاج حجية الظواهر الدينية منه؛ ذلك لأنها فصلت الدائرة الدينية عن الدائرة العقلية، ورأت أن المعرفة الدينية معرفة ذاتية داخلية، وعليه، يكون الاستناد إلى سيرة العقلاء لإثبات حجية الظواهر مخالفاً للنظرية التفكيكية نفسها.

---

(1) لمزيد من الاطلاع على إشكالية العقل والدين عند الطباطبائي والمجلسي، راجع: شناخت نامه مجلسي ١: ١٢٤ ـ ٢٩٥، إعداد وتنظيم: مهدي مهريزي وهادي رباني، طهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنك وارشاد اسلامي، ١٣٧٨ش / ١٩٩٩م.

(2) الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤١.

الملاحظة السادسة: لقد ادّعى التفكيكيون أن الظهور حجةٌ دائماً، وأنه لا يمكن إسقاط الحجيّة عنه إلاّ إذا جاء ظاهر آخر يكون بمستوى البرهان البديهي، ومعنى ذلك أن كلّ ما نفهمه من ظاهر الكلام يغدو حجّةً، لا يمكن التخلّي عنه، إلاّ إذا واجهه ظاهر آخر يكتسب طابعاً برهانياً بديهياً يصرفنا عن الأخذ بالظهور الأوليّ في النص.

لكن السؤال هنا: ما هو البرهان البديهي؟ إن الحكيمي يجيبنا عن هذا التساؤل بشرح المقصود من البرهان البديهي عبر القول: «أن تكون صورة البرهان على الشكل الأول (من أشكال القياس الأربعة المنطقية) كما تكون مقدّمتاه بديهيتين يقينيّتين لا تحتاجان إلى برهان، مثل الواحد نصف الاثنين»[١].

إن هذه المفاهيم غير دينية، إنها من مباحث المنطق الصوري، إن الشكل الأوّل أحد أشكال المنطق الصوري، الذي أسّسه أرسطو، إنه أحد الموروثات اليونانية التي يعتقد الحكيمي نفسه بأنها أُدخلت إلى بيت الحكمة ببغداد لسدّ بيت القرآن[٢]، ألم نقرّر عدم وضع قفل الأسطورة الأرسطية على باب أحسن الملل؟! ألم يعدل الحكيمي هنا عن بناءاته ورؤاه الأساسيّة؟! فمهما فسّرنا البرهان البديهي، لا ريب في أنه واحد من أدبيات الثقافة اليونانية، إنه يعني الإقرار بمرجعية العقل في الأمور الدينية.

وإذا أردنا ـ فعلاً ـ أن نبيّن ادّعاء الحكيمي المشار إليه بعيداً عن اللغة العلمية، أمكننا القول: في حالةٍ واحدة يمكن رفع اليد عن ظاهر النصوص الدينية، وذلك عندما تقع في مقابلها دلالة عقلية صريحة مضادّة، وهذا هو ما يعني إنكار نظرية العقل المؤسّس على الدين، فإذا كنا نؤمن ـ حقيقةً ـ بهذا النوع من العقل الديني فلا بدّ لنا من الأخذ بظاهر النصوص أو رفضها طبقاً لما يحكم به هذا العقل نفسه، لا طبقاً لما يحكم به نظام المفاهيم الأرسطية، من الواضح أن الإرجاع إلى مقدّمات البرهان، ومادته، وصورته، ومفاهيم أخرى.. هو من هذا النوع.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه: ٤٣.

إن هذا الإشكال ليس من الحكيمي، بل من العقل نفسه، ذاك العقل الذي لم يتمكّن أحدٌ من تنحيته عن مسند السلطة والهيمنة، وكلّ من توهم ذلك فإنما توهّمه بمعونة العقل عينه، وبعبارةٍ أخرى، إن الجهود التي تبذل لإثبات عجز العقل وعدم إنتاجيّته لا تتبلور إلاّ عبر توظيف العقل نفسه ومساعدته، من هنا كان لا بدّ من استدلال عقلاني لإثبات عجز العقل.

والذي يبدو أن تصوّر إقصاء العقل بدون العقل تصوّر غير ممكن، فحتى أولئك الذين بذلوا جهوداً مضنيةً لإثارة موضوعات فوق عقلية كانوا مضطرّين للاعتماد على العقل بغية إثبات رؤاهم وتصوّراتهم.

٦. معضلة التأويل

رفض مختلف أنواع التأويل هو المبدأ الخامس من مبادئ التفكيك الخراساني، ولكي نتحدّث عن هذا المبدأ لابدّ من ذكر أمرين:

الأوّل: إن المعنى الذي يقدّمه الحكيمي للتأويل يبدو خاصاً به، فالتأويل عنده يعني «الاستنتاجات العندية»، ويساوق «كمّ فاه المتكلّم، وتكلّم المفسّر بعقيدته وكلامه على لسانه»، إلاّ أننا لا نملك في نصوصنا الدينية تأويلاً بهذا المعنى.

ففي القرآن الكريم، يراد بالتأويل ـ كلّما جرى التعبير بهذه الكلمة ـ معنى سامياً يختصّ بالله تعالى، أو به وبالراسخين في العلم على رأي آخر، إن ترجمة مفردة التأويل إلى استنتاجات عندية وتحميلات قهرية على النص وتطويعات مشبوهة له وما شابه ذلك لا يزيد المقولة إلاّ غموضاً والتباساً، ولا يساعد أبداً على تبيين الموضوعات والأفكار، فما نهت عنه الشريعة وحرّمته النصوص الدينية ليس إلاّ التفسير بالرأي لا التأويل، أما ما هو معنى التفسير بالرأي، فهو أمر آخر خارج عن بحثنا هنا، وإذا عنى التأويل كمّ فاه المتكلّم فلن يكون جائزاً حتى لو كان بأيدينا برهان بديهي.

الثاني: إن الوصول إلى نصّ خالص بعيد عن التأويل ليس ممكناً لا في

النصوص الدينية ولا في غيرها، إن هذا الأمر بات اليوم حقيقة مكرورةً من جانب علماء المعرفة ومختصّي الايبستمولوجيا.

وبعيداً عن ذلك، تحتاج نصوصنا الدينية إلى التأويل، لأسباب لا مجال لاستعراضها فعلاً، من هنا لا يغدو شعار: «فقط كتاب الله بلا تأويل ولا تفسير» عملياً، وهذا ما أدّى بالحكيمي إلى استثناء حالات ومواضع أجاز فيها التأويل، رغم إصداره في بداية كلامه حكماً عاماً وقاعدةً كلية بالمنع عنه، فيكون بذلك قد أحدث ثغرةً في جدارٍ صلد لا يقبل عنده الاختراق.

لقد سمح الحكيمي بممارسة التأويل في مواضع عدّة داخل النصوص الدينية، ومن ثم التخلّي عن الظهورات، ويجمع هذه المواضع الحالة التي يكون فيها لزوم قهري ـ عقلاً ونقلاً ـ يفرض التأويل، علاوةً على الحالات التأويلية التي تستدعيها اللغة والنظام الأدبيين،وعلى حدّ قول الحكيمي نفسه: «إننا نعتقد بالتأويل طبق الضرورة العقلية والنقلية، كما نأخذ به عندما تستدعيه أشكال الإسناد واللغة مثل: ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾»[1].

إن هذا الاستثناء الذي وضعه الحكيمي يفتح الباب على مصراعيه لمختلف أشكال التأويل، فإذا ما سمحنا للعقل بأن يخطو خطوته، فضلاً عما إذا جعلناه مرجعاً معرفياً، فسنكون مضطرّين للسماح ببعض أشكال التأويل، انطلاقاً من روح العصر وتساؤلات الزمان، فعلى سبيل المثال، إذا كانت كلمة: «سبع سماوات» حتى الأمس القريب غير مبهمة، بل منسجمة مع العقل الجمعي، إلاّ أنها اليوم لا تبدو كذلك، مما يجبرنا على تأويلها لكي تغدو متناغمةً مع علم الهيئة الكوبرنيكي.

وإذا ما قبلنا بهذا الكلام، انفتح المجال مشرّعاً أمام نفوذ التأويلات الفلسفية والعصرية، تلك التأويلات التي تشدّد الحكيمي نفسه في منعها، والعمل الوحيد الذي يمكننا القيام به هو تحديد مقصودنا من العقل، لكي تبدأ مرحلة جديدة من التأويل.

---

(1) المصدر نفسه: ٤٢.

إن المعيار النقلي غير مجدٍ هنا، افرضوا أن قانوناً صدر عن المعصوم، ثم وصلنا، يقضي بلزوم تأويل كلّ آيةٍ لا تتناسب مع تنزيه الحقّ تبارك وتعالى، إنّ هذا القانون وإن مثل معياراً نقلياً، إلاّ أن تطبيقه في الحالات المختلفة والتأكّد من التطابق وعدمه أمر عقلاني على المفسّر القيام به.

أمّا مسألة التأويلات اللغوية والأدبية، فيمكننا القول فيها: إنّها أقلّ الحالات حاجةً للتأويل، فالآيات القرآنية مسوقة داخل أسلوب لغوي أدبي بعيد عن التعقيد والارتباك، كما يقول الحكيمي، كما أن الأغلبية العامة إنما تفهم هذه الظهورات من القرآن الكريم، ولهذا فإن الفهم اللغوي والأدبي للآيات لا يحتاج إلى تأويل.

إن الآية التي يسوقها الحكيمي مثالاً، لا تؤيّد وجهة نظره، بل تنافيها، فالآية لا تواجه أيّ معضلة لغوية، فنصّها الأساسي هو: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ الفجر: ٢٢، ومعنى الآية ـ طبقاً لهذا النص ـ أن الله تعالى يأتي مع الملائكة في حال اصطفاف، فإذا ما قرأ عامّة الناس والمتديّنون ـ طبقاً لإدراكهم الإيماني وتلقيهم الفطري ـ هذه الآية، دون أن يحصل تلاعب في ذهنهم، فإنهم سوف يفهمون منها أن الله تعالى يأتي يوم القيامة مع الملائكة، دون أن يتبادر إلى ذهنهم ما يحيجهم أو يدفعهم إلى ممارسة تأويل فيها[1]، فإذا ما كنا مع هذه الآية فلن نحتاج إلى تأويلٍ قط، تماماً كما ذهب الكثير من المشبهة إلى إثبات صفات جسمانية لله سبحانه، لقد قرؤا الآية وفهموها على هذا النحو.

ورغم ذلك كلّه، يعتبر الحكيمي الآية من المواضع التي يلزم فيها التأويل، أمّا لماذا؟ ذلك أنها لا تنسجم مع بعض أصولنا الاعتقادية، فنحن نعتقد بعدم جسمانية الله، وننزّهه عن أوصاف الجسم والجسمانية، من هنا تجدنا ـ وببساطة ـ نمارس تأويلاً في هذه الآية عندما نقوم بترجمتها (إلى اللغة الفارسية مثلاً)، فنقدّر كلمةً، ونقول: وجاء أمر بك[2]، كما لاحظنا أن مترجِماً آخر ترجمها بشكل مختلف فقال:

---

(1) الحكيمي، مكتب تفكيك: ١٧٨.

(2) القرآن الكريم، ترجمة عبدالحمد آيتي: ٩٥، طهران، انتشارات سروش، ١٣٧٤ش / ١٩٩٥م.

«ويأتي ربك مع الملائكة صفاً صفاً»[1]، وهنا إذا قام أحد العامّة من الناس بترجمة هذه الآية دون ممارسة أيّ تأويل،وقرأها كذلك، مستنتجاً منها الحضور والمجيء المادي لله تعالى يوم القيامة، فهل يجب تأييد استنتاجه أم نلزمه بالقيام بتأويل الآية الكريمة؟

وعليه، فالآية عينها التي يراها الحكيمي غير محتاجةٍ إلى التأويل، تبدو في ظاهرها غير مبهمة، فيما تكون دوافع تأويلها ـ وغيرها ـ معتقدات المفسّر أو المترجم، فإذا لم يقرّ شخص ما بتلك الأصول الاعتقادية وآمن بالصفات الجسمانية في حقه سبحانه، أو ادعى إمكان رؤية الله سبحانه يوم القيامة كما ذهب إليه الأشاعرة، ففي هذه الحالة لن يكون في هذه الآية ما يضطرّنا لتأويلها، ذلك أن الموضوع ليس موضوعاً لغوياً أو أدبياً وما شاكل ذلك، حتى نستند إلى آيات مثل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، وإذا ما اعتبرنا هذه التأويلات ـ جداً وعن قصد ـ تأويلات لغوية وأدبية مثل: وجاء ربك، فإن تمام المتخصّصين باللغة العربية أو أغلبهم سيكونون متفقين عليها حينئذٍ.

إن من يعتقد برؤية الله في الآخرة لا يرى أيّ حاجة إلى ممارسة التأويل في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٣، أما إذا كان منكراً للرؤية، فإنه سيكون مضطراً لتأويل الآية المذكورة، وهذا معناه أن تأويل هذه الآيات إنما جاء انطلاقاً من الخلفية العقدية لا اللغوية، وحيث كان الأمر كذلك ندرك جيداً أن التأويل إنما يتمخّض ـ من حيث المبدأ ـ عن ضرورة حلّ المعضلات العصرية، والفلسفية، والعقلية، وعلى هذا الصعيد لا فرق بين التفكيكيين وغيرهم.

يرى التفكيكون قولَه تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ مصداقاً للتأويل، وكما يرى الملا صدرا لنفسه الحق في تأويل آيات المعاد الجسماني، كذلك التفكيكيون حيث أعطوا أنفسهم هذا الحقّ أيضاً، حتى أنهم ادعو أن كلامهم عين الإسلام لا ينحرف عنه قيد

---

(1) القرآن الكريم، ترجمة معزي، ذيل الآية.

رأس إبرة.

لقد بذل الملا صدرا جهوداً مضنية ليثبت المعاد وفق تصوّره، مدّعياً أن ما قاله هو عين الشريعة ومطابق لها، فذاك هو الاعتقاد الصحيح، المطابق للعقل والشرع، والموافق للدين والحكمة، فكلّ من آمن بهذا النوع من المعاد، فقد اعتقد بيوم الحساب والجزاء، وكان مؤمناً على نحو الحقيقة، وأيّ تقصير في هذا الإيمان لا يجرّ سوى الضرر، بل هو كفر وعصيان[١]، فالمعاد الذي يراه الملا صدرا لائقاً بالاعتقاد وجديراً هو ذالك المعاد الذي ثبت اعتماداً على بعض الأصول الفلسفية مع جملةٍ من الممارسات التأويلية، إننا لا نهدف هنا الحكم والفصل في وجهة نظر صدر المتألهين، إنما لفت الانتباه إلى قضية يجدر التركيز عليها، وهي: لماذا ادعى التفكيكيون حصر رخصة التأويل بنوعٍ خاص منه فيما منعوا التأويلات العصرية والفلسفية؟!

ومع هذه الثغرة في رفض التفكيكين للتأويل، وعدم وضعهم معياراً له، تُفتح السبيل أمام مختلف التأويلات، فلا نعرف في المستقبل أيّ تأويل هو الجائز وأيّه الممنوع؟ نعم، لقد اعتبر الحكيمي أن التأويلات المسموح بها ممتازة عن التأويلات العصرية التي تغيّر المرادات القرآنية، مع إشارته إلى أن التأويل الجائز «منطبق على موازينه الخاصة، والمعقولة»[٢]، إلاّ أن هذه الإحالة منه إحالةٌ على مجهول، فهو لا يقول لنا: ما هي تلك المعايير؟ وبأيّ شيء غدت معقولةً؟

هذا، وقد سعى الحكيمي في موضعٍ آخر للإمساك بضوابط معيارية للتأويل، فقد ذهب ـ طبقاً لذلك ـ إلى ضرورة تحقّق شروط خمسة فيه، وقد بيّن الشرط الثاني منه على الشكل التالي: «يفترض بالتأويل في المواضع المقررة، أن ينحصر بها ولا يتعدّاها، وأن لا يتجاوز المورد اللازم والمقدار الضروري»[٣]. إن هذا الكلام صحيح،

---

(1) محمد بن إبراهيم صدر المتألهين، المبدأ والمعاد: ٥١٠، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م.

(2) الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤٢.

(3) الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ١٣١.

لكن من هو الذي يقوم بتحديد مواضع الضرورة والإرشاد إلى الحاجة إلى التأويل في هذا الموضع أو ذاك؟

إن ما يحصل في هذه الحالات، أن يقوم المفسّر ـ انطلاقاً من ميوله الفكرية ونمط قراءته ـ بتحديد موضعٍ يراه بحاجةٍ إلى تأويل، فيما نجد مفسّراً آخر يعتبر الموضع نفسه غنيّاً عنه؛ نظراً لوضوحه وشدّة ظهوره، وهنا لا مرجع إلاّ العقل، فهو المرجع النهائي، وإحراز شروط التعيين إنما يكون بيده.

وبهذا نرى ـ في نهاية المطاف ـ أن المبادئ التي ذكرناها سابقاً إما لا تقبل الدفاع عنها أو أنه تتحمّل قدراً كبيراً من الاستثناء إلى حدّ لا يعود من الممكن بعده جعلها من أصول المدرسة التفكيكية، ذلك أنها لا تعطيها التمايز والخصوصية عن غيرها، والأصحّ من ذلك أن نقول: إنّ التفكيك اتجاهٌ ينضم إلى اتجاهات أخرى في الثقافة الدينية، تحتاج بدورها إلى إثبات وبرهنة، والذي نراه عند التفكيكيين مائزاً إنما هو نمط اعتمادهم على الآيات والروايات، وهذا ما يجعل بالإمكان تصنيفهم ضمن المدرسة الأخبارية.

ونحاول هنا الاكتفاء ببعض ما قاله الشهيد مطهري في هذا المجال، إنه يرى أن الأخباريين لا يرون للعقل حجيةً، ويقولون للأصوليين وأنصار الخط الاجتهادي: إنكم تقحِمون العقل في القضايا الدينية، إنّ هذه الأفعال الفضولية لا تليق بالعقل، إنه يرتكب آلاف الأخطاء، إنه يشتبه، ليس للعقل من حقّ في التدخل في شؤون الدين، بل على الإنسان نفسه أن يقوم بتخطئة عقله، إن الأخباريين يقولون ـ كما يذكر المطهري أيضاً ـ: ليس للعقل حقّ التدخل في الموضوعات الدينية[1].

ويعزو المطهري سبب تفشي الأخذ بهذا الطراز من التفكير بين عوام الناس إلى انحياز هذا المسير للحق وقبوله بعوام الناس، ذلك أنهم يقولون: إننا لا نأتي بشيء من عندياتنا، إنما نحن أهل تعبد وتسليم، إننا لا نملك سوى قال الباقر عليه السلام،

---

(1) مرتضى مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ١٤٧، ١٣٧٣ش / ١٩٩٤م.

وقال الصادق عليه السلام: ليس لدينا كلام من عندنا، بل نقول كلام المعصوم فقط[1]، ويذهب المطهري ـ في نهاية المطاف ـ إلى بقاء بقايا الأخبارية في عقولنا اليوم[2].

من هنا يتهم بعض مناهضي المدرسة التفكيكية، يتهمها بأنها أخبارية جديدة.

٧ . سلطة العقل: المرجعية والهيمنة

ودون أن ندخل هنا في منازعات من هذا النوع، يجدر بنا توضيح أمر وهو: هل يمكن للتفكيكيين إقناع خصومهم أم لا؟ فإذا كانوا هادفين لإقناع غيرهم فلا بدّ لهم من وسيلة تفاهم مشتركة، وليست سوى العقل، إنه من اللازم الانتباه إلى أن واحدةً من الأعمال الجادّة للمدرسة التفكيكية اليوم التدليل على عناصر الضعف والنقص في الفكر الفلسفي المدرسي والتقليدي الموروث.

الأمر الآخر الذي نجد أنفسنا مضطرّين لإيضاحه يتلخص في أن نقد الرؤية التفكيكية لا يعني الدفاع عن الفلسفة الرسمية أو العرفان الرسمي، فلا يمكن العبور من رفض الفلسفة إلى تصحيح التفكيك، كما لا يمكن مدّ الجسور من نقد التفكيك إلى تصويب الفلسفة، فلا شك في أن بعض الملاحظات النقدية التي أثارها التفكيكيون ضدّ الفلسفة كانت ملاحظات صائبة ومسجّلة، كذلك لا بدّ من أخذ العلوم الدينية من أصحابها الحقيقيين، لكن هذا الكلام الصائب لا يعني أبداً تعطيل العقل، إذ لا يمكن لأيّ حُكْم أو حَكَم أن يبطل دور العقل، وإذا ما هَدف شخص القيام بذلك وتحقيقه فيتعيّن عليه الإتيان بدليل، وإذا ما فعل ذلك يكون قد استعان بالعقل من حيث أراد أو لم يرد.

وهذا تماماً ما حصل مع الأستاذ الحكيمي، الذي أكثرَ من ضبط العقل وإلقاء السلاسل على أطرافه، ذلك أنه استعان به بل استغاث مضطراً في مواضع عديدة،

---

(1) مرتضى مطهري، ده كفتار: ١٠٧، ١٣٦٨ش / ١٩٨٩م.

(2) المصدر نفسه.

وذلك لكي يثبت ادّعاءاته ومواقفه، من هنا لا يمكن قبول فكرة التفكيك من أصحابها والمدافعين عنها دون دليل عقلي، والاعتراف بها انطلاقاً من الدليل العقلي معناه سحب البساط من تحت أقدام التفكيكيين أنفسهم، فكل دعوى لابد لها من الاستناد إلى العقل، ولا يمكن أن يؤخذ بادعاء فوق العقل أو متعالٍ عنه.

ومن الممكن هنا أن يدّعى أن المدرسة التفكيكية تقبل بحكم العقل الصريح، وأنها إنما تعارض إقحام العقل الفلسفي أو اليوناني في فهم الدين وتفسيره، وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد من التجلية، إذ لم نجده واضحاً في كتابات التفكيكيين، لقد نسجت الطروحات الرئيسية للمدرسة التفكيكية بصورة عامة ومطلقة لا تحوي تفسيراً جلياً لهذا الأمر، وإذا كان المقصود من العقل خصوص العقل الفلسفي الذي تمظهر في قالب النظم الفلسفية اليونانية وأمثالها، فلابدّ للتفكيكيين من تغيير معادلتهم بتحويلها من مبدأ تقدّم المعرفة الوحيانية على المعرفة العقلانية وأمثالها إلى تقدّم هذه المعرفة على خصوص المعرفة الأرسطية أو الأفلاطونية، وهذا معناه أن المعارضة التفكيكية لفهم الدين إنما هي معارضة لفهمه من زاوية نظريةٍ خاصة، أو نظامٍ فلسفي محدّد، وهو ادعاء يمكن القبول به وتبنّيه، نتيجته أن دين الإسلام وتعاليمه لا يجوز فهمها أو تفسيرها طبقاً لمعايير مدرسةٍ فكرية خاصة، مثل المدرسة الأفلاطونية، إلاّ أن التفكيكيين لا يصرّحون بهذا الأمر على هذه الشاكلة، بل يعمّمون قضيّتهم لتشمل العقل عامّةً.

الأمر الآخر هنا، أنه إذا اعتبر التفكيكيون العقل بمعناه السائد المتداول والذي يعادل فهم العامّة أو الذوق السليم common sence فإن عليهم أن يدركوا جيداً أن هذا العقل طيف وسيع لا توجد له حدود واضحة وأكيدة وثابتة، فأقلّ حدوده الحكم الوجداني والصريح، مثل قاعدة الواحد نصف الاثنين، كما يقول الحكيمي، إلاّ أن هذا العقل لا يقف عند هذا الحدّ أبداً، بل يتخطّى ذلك إلى علامات وسمات وقدرات تتجلّى في ممارسته أشكال الانتزاع، والتجريد، والتعميم وأمثال ذلك، ولهذا يشرع العقل من تلك الأصول البديهية ليشيد البناءات النظرية لنفسه بغية إيجاد نظم عريضة، وربما

أحياناً عسفية جزافية، رغم أن بعض النتائج التي يتوصّل إليها عبر ذلك تحتاج أيضاً إلى تحليل وتعمّق على خلاف مقتضى العقل، وهنا إذا قبلنا العقل وصوّبنا أحكامه فلابد لنا من اتباعه في أحكامه حتى النهاية المنطقية لها، كما أن علينا أن نمارس نقداً وتقويماً لجزافياته اعتماداً على الأسس المسلّمة والأصول المتيقنة.

لقد تمركزت تمام جهود عمانوئيل كانط ـ الفيلسوف الألماني الكبير ـ حول إعادة قراءة حدود المعرفة العقلية وتفكيكها عن التخمينات الظنية العسفية الباطلة، ولهذا كتب «نقد العقل المحض»، فعندما يسمح لطائر العقل بالتحليق فإنه لن يحلّق إلى ذاك الارتفاع الذي توقعناه أو رسمناه فحسب، بل سيتخطّى ذلك ساعياً لبلوغ عنان السماء، ليضع يده على شمس الحقيقة، وهنا بالضبط نشهد تشييد نظام فلسفي، ونرى أنه كلّما كان هناك عقل وتفكير ظهرت نظم فلسفية متنوّعة.

وعليه، فإذا أراد التفكيكيون من العقل ذاك الذوق السليم فعليهم الالتفات إلى تعدّي هذا العقل حدوده الأولية، ليبدي نفسه ـ فيما بعد ـ نظاماً فلسفياً أرسطياً زمناً، أو نظام نقدياً كانطياً زمناً آخر، ونظاماً هرمنيوطيقياً حديثاً مرّةً ثالثة... إنّ هذه التمظهرات ليست سوى ظهورات للعقل السليم الذي يبدي لنا نفسه بأشكال مختلفة.

إن علم الهيئة والأفلاك الأفلاطوني ليس سوى نتيجٍ لهذا العقل، ومؤشرٍ على عطشه الذي لا ظمأ فيه أبداً للوصول إلى الحقائق، وملئ مساحات الفراغ المعرفية بتخمينات غير صائبة، أما فلسفة كانط فهي مظهر آخر للعقل نفسه، هَدِف ـ أي هذا المظهر ـ التدليل على حدود العقل التي يبلغها، وتعيين معلوماته ومعرفياته، وتمييزها عن الأقيسة الكاسدة الفاسدة، وعلى حدّ قول كانط نفسه: «إذا ما حلقت الفاهمة ـ وهي التي يفترض بها التفكير ـ عالياً فإنّها لن تعود أبداً»[1].

وعليه، فإذا اعترف التفكيكيون بالعقل بمعناه المتعارف فسيكونون مضطرّين

---

(1) عمانوئيل كانط، تمهيدات، مقدمه اي براي هر ما بعد الطبيعة آينده كه به عنوان يك علم عرضه شود: ١٦٠، ترجمة: غلام علي حداد عادل، طهران، مركز نشر دانشكاهي، ١٣٧٠ش / ١٩٩١م.

للأخذ بعين الاعتبار لوازم هذا العقل ونتائجه، وهي عبارة عن السعي نحو التجريد، والانتزاع، والتعميم، و.. وعقلٌ من هذا النوع ـ شئنا أم أبينا ـ لن يخرج سوى بنظرية أو نظام نظري، وهذا النظام النظري ربما يتركّز ناحية التاريخ، فنشاهد فرعاً علمياً خاصاً باسم فلسفة التاريخ، وقد يتمحور حول المجتمع فتكون نتيجته ظهور الفلسفات السيسيولوجية، وقد يتجه ناحية قضايا الوجود العامة والمبدأ و... مما يبدي أمامنا نظماً فلسفية وجودية.

من هنا، لا انسجام بين مبدأ الاعتراف بالعقل وإنكار منظوماته الناتجة عنه، فإذا ما عارضنا إنتاجه النظري فإن علينا أن نخطو ما خطاه كانط من تحديد مدَيات العقل النظري، وأين يمكنه الإنتاج؟ وأين يقع في الوهم والتخمين؟ وهذا العمل يعدّ بنفسه جهداً فلسفياً وإقراراً والتزاماً بمرجعية العقل، نعم، هذا الأمر ليس وظيفة التفكيكيين فحسب، بل كل من يرفض هذا النظام الفلسفي أو ذاك، وهو إن لم يكن نابعاً من التسليم والتعبّد فلا بدّ له أن يتخذ صورةً استدلاليةً فلسفية، ومعنى ذلك أن إقصاء الفلسفة ورفضها لابد أن يأتي بصورة فلسفية، وهذا هو منظور كلمات أرسطو المنسوبة إليه حين قال: «إذا كان لابد من التفلسف فلا بدّ منه، وإذا كان لابد من عدمه فلا بد أيضاً منه»[١]، ومعنى هذا الكلام ـ على ما يشرحه الشهيد مطهري ـ أنه لو كانت الفلسفة صحيحةً فلا بد من الاعتراف بها، أما إذا لم تكن كذلك فلا بد أيضاً من تشريح خطئها وانحرافها عبر القيام بعمل فلسفي[٢].

وهنا نبلغ نقطةً أكثر بنيويةً، وهي أن أيّ جهد يهدف لرفض الفلسفة أو الفلسفات الموجودة أو العقل الفلسفي إنما هو نوع من الفلسفة، وكمثال على ذلك نستحضر المذهب العملي الذي يشجّع على مناهضة المباحث الفلسفية النظرية البحتة، إن هذا المذهب ليس سوى نوعٍ من الفلسفة ومدرسةٍ من مدارسها، سمّيت

---

(1) مطهري وروشنفكران: ٨٥، طهران، صدرا، ١٣٧٢ش / ١٩٩٣م.

(2) المصدر نفسه.

فيما بعد بالمذهب البراغماتي، فكما كان نفي العقل إثباتاً له بشكلٍ من الأشكال لأنه لا يتم إلاّ عبر المنهج الاستدلالي، كذلك رفض الفلسفة ليس سوى شكل من أشكالها، وأسلوب من أساليب التفكير الفلسفي، ولهذا يحذّر المطهري من هذا النحو من التفكير السطحي الساذج الذي يتوهم أن بالإمكان معارضة الفلسفة دون أخذ العون منها، إنه يقول: «لا بد أن نعرف أن أيّ نوعٍ من أنواع إنكار الفلسفة ليس سوى لونٍ فلسفي أيضاً»[1].

من هنا، لا تخرج الحالة عند التفكيكيين عن اثنتين: إما أن يكون المقصود من العقل ذاك العقل الفلسفي، وهو الذي يؤدي استبعاده إلى استحضاره عملياً، ومن ثم العود إلى الدائرة الفلسفية من جديد، أو كلّ عقلٍ لا يقوم على البديهيات، وهو العقل الذي يشرع منها، بيد أنّه ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا يجمد عليها بل يحلّق عالياً ويسمو، ومنع العقل عن تحليقه وطيرانه لا يمكن أن يكون إلاّ عبر معونته نفسه، وهذا ما يضعنا بالضبط أمام العقل الفلسفي وعمليات التفلسف العقلي.

ولذلك نرى كانط الذي سعى جاهداً لتحطيم تمام المنسوجات الفلسفية قبله، قد أتى ـ في المقابل ـ بنظام فلسفي خاص به، كما أنّ المعارضين للنزعات الفكرية التجريدية مثل جون ديوي لم يتمكّنوا إلاّ من إحضار فلسفة بديلة، أسموها: الفلسفة البراغماتية، فبأي معنى من المعاني قبلنا بالعقل لا سبيل أمامنا إلاّ اللقاء على نتيجة واحدة.

---

(1) المصدر نفسه.



المدرسة التفكيكية
والأزمة الميدانية في المنهج

الشيخ سعيد رحيميان[(١)]

ترجمة: حسني بن محمد شمير

مدخل

رأيت في سياق إكمال الدراسة التي كنت كتبتها سابقاً حول العلامة الطباطبائي والمدرسة التفكيكية، أن أطرح بعض الملاحظات النقدية حول المدرسة المذكورة؛ بهدف فتح باب النقاش حولها وتوضيح جوانبها المبهمة، فما سيأتي لاحقاً ما هو إلاّ محاولة للإجابة عن سؤالين في درجة من الأهمية ـ في نظر الكاتب على الأقل ـ يتعلّقان بهذه المدرسة، بل وبكل مدرسةٍ تسعى إلى تقويم منهج معرفي، والسؤالين هما:

١ ـ هل أن هذه المدرسة ممكنة أو ممتنعة؟ وبعبارة أخرى مع لحاظ الطبيعة التقنينية التي تعتمدها في بلورة مسائلها، هل يغدو تطبيق معالم هذه المدرسة ممكناً أو لا؟

٢ ـ هل نجحت هذه المدرسة عملانيّاً وتطبيقياً لدى منظّريها أم لا؟

إن الإجابة عن كلّ من السؤالين ترجع ـ من وجهة نظرنا ـ إلى نقطة مفصلية، تحاول هذه المقالة استجلاءها والكشف عنها.

---

(1) رئيس تحرير مجلّة پاسدار اسلام، والرئيس السابق لمؤسسة الشهيد الإيرانية.

ألوان التفكيك ونقدها

مقدمةً لقراءة المدرسة التفكيكية ولأجل وعيها بشكل أفضل، لابد أن نذكر المعاني والمصاديق المختلفة التي يمكن تصوّرها للتفكيك نفسه، ونميّز بين ما يمكن منها وما يجوز، بل وقد يلزم، وبين ما قد يجانب الصواب ويستحيل، وذلك على النحو التالي:

١ ـ تفكيك مصطلحات العلوم البشرية (أعمّ من العقلية والنقلية والتجربية و...) عن المصطلحات الدينية، وضرورة اجتناب الخلط بينهما.

٢ ـ التفكيك بين الدين وبين نتائج العلوم الظنية.

٣ ـ تفكيك العلوم البشرية ـ والإنسانيات أيضاً ـ بعضها عن بعض من حيث بيان موضوعاتها، ومبادئها، ومسائلها.

٤ ـ التفكيك بين الدين في نفسه وفي مقام الثبوت وبين العلوم البشرية في مقام الإثبات.

٥ ـ التفكيك بين الدين في مقام الإثبات وبين العلوم البشرية.

٦ ـ تفكيك الدين عن العقل والشهود ـ أي عن الفلسفة والعرفان ـ في مقام الثبوت، وعدم تدخّلهما في فعل الفهم الديني[1].

---

(1) هذا المعنى للتفكيك بينه المرحوم القزويني في بيان الفرقان١: ٧، ٨. بهذا الشكل: على الرغم من وجود فلاسفة وعرفاء موالين للأنبياء، إلا أن قصدنا الرئيس يتجلّى في أن لا نعتبر النبيَّ والمبعوث الإلهي حكيماً ولا عارفاً بالمعنى المصطلح عليه، كما نؤكّد على أن طريق الأنبياء عليهم السلام يختلف في فهمه للحقائق عن سبيل الحكماء والعرفاء، كما يختلفان ـ أي العرفان والفلسفة ـ فيما بينهما في آليات تحصيل المعرفة وبلوغها؛ إذ يركّز أحدهما على العقل لكشف الحقائق، بينما يعتمد الثاني على الكشف والعرفان والرياضة. وهذا هو مرجع تصديق جماعةٍ من الحكماء بالأنبياء، إذ يرون ـ مقرّين ـ أنّ إدراكهم لعلومهم كان حصولياً، بينما كانت علوم الأنبياء حضوريةً، يطلقون عليها مصطلح الوحي، وهي علوم لا يمكن لأيّ شخص الاطلاع عليها ما لم تحصل له عياناً، وهكذا اعتبر العرفاء الوحي درجةً أعلى من مكاشفاتهم وأرقى من مشهوداتهم، ورغم ذلك، وخلافاً لأصحاب المدرسة التفكيكية، لا نجد أحداً من الفلاسفة والعرفاء يقرّ بمخالفة نتائجه لصراط الأنبياء ومعارفهم المستمدّة من الوحي، بل نرى أكثرهم يرى اتّباع الشرع شرطاً أساسيّاً وخطوةً حاسمة في اتجاه كسب الكمالات الروحية، ونيل المعارف العليا.

٧ ـ تفكيك الدين عن النتائج القطعية للعلوم، أعمّ من المستقلات العقلية وغيرها.

يمكننا من بين كلّ هذه المعاني اعتبار المعاني الأربعة الأولى ممكنةً وجائزةً، بل نراها لازمةً في فهم العلوم البشرية والمعارف الدينية على السواء، بحيث يؤدّي عدم مراعاتها إلى التورّط في أنواع الانحراف والالتقاط، والتباس الفهم واعوجاجه، والدليل على ذلك أمور:

أولاً: على الرغم من التشابه اللفظي بين المصطلحات الدينية ومفاهيم بعض العلوم، ولكن سيتضح بعد تتبّعٍ يسير وتأمل عابر تفاوتهما، وستتجلى تلك الدقة التي أعملت لأجل تمييز التعابير الدينية، ورسمها بصورةٍ صحيحة.

ثانياً: إن فرض نتائج العلوم الظنية، وهي التي تقع في معرض التغيّر والتبدّل ـ سواء كانت تجريبيّة أو اجتماعية ـ على الدين يوجب سلب هويته وأصالته، ويجعله محض وعاء خال، يلزم ملؤه بمعطيات العلوم الأخرى.

ثالثاً: إن تفكيك العلوم البشرية وفروع العلوم الإسلامية بعضها عن بعض سيجنّبنا الخلط، وتداخل المباحث، وسيحافظ على التمايز بين مسائل كلّ علم، كما حصل في علم أصول الفقه حيث أدّى هذا التحفّظ إلى الحيلولة دون خلط الواقعيات بالاعتباريات، أو نفوذ القواعد التكوينية الفلسفية إلى حريم المسائل الاعتبارية الفقهية والأصولية.

رابعاً: إنّ الدين في مقام الثبوت ـ أي في نفسه وفي اللوح المحفوظ ـ لا يدركه المخاطب كما هو حقّه، ومن المسلّم به أن الدين قبل أن يصطبغ بالفهم والتعبير، ويُنسج ضمن اللغة البشرية ما هو إلا شعبة من العلوم الإلهية، فيكون مستغنياً عن العلوم البشرية، متمايزاً عنها بشكل واضح جداً.

أمّا المعاني الثلاثة الأخيرة للتفكيك، والتي تقترب من منظور المدرسة التفكيكية، فلا يمكن قبولها، وذلك:

١ ـ حتى لو لم نقبل الترابط ما بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية على

النحو المذكور في نظرية القبض والبسط[1]، كما هو رأينا؛ إذ نرى هذه النظرية

---

(1) تقف المدرسة التفكيكية على الطرف المقابل لنظرية القبض والبسط، وتقع الرؤية التي أسميناها سابقاً بالرؤية الدمجية التوليفية الاتحادية بمثابة الحدّ الوسط المعتدل بين الفريقين، ومن باب أن الأشياء تعرف بأضدادها نشير هنا ـ بشكلٍ مختصر ـ لنظرية القبض والبسط، مع نبذة من الانتقادات التي وجّهت إليها.

وخلاصة هذه النظرية كما بينها مبتكرها (الدكتور عبد الكريم سروش) كالآتي:

توجد لدينا ادعاءات متعدّدة:

أولاً: لا يوجد أيّ فهم للدين لا يستند إلى معارف وأفهام خارجية.

ثانياً: إذا كانت الأفهام الخارجية متحوّلة فسيكون الفهم الديني متحوّلاً تبعاً لذلك، وإذا كانت ثابتةً فسيثبت الفهم الديني أيضاً.

ثالثاً: الأفهام الخارجيّة متحوّلة، وهذه القضايا الثلاث كلّها كلّية، راجع: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت:٨٠، وبعبارة أخرى: لهذه النظرية ثلاثة أركان: أ ـ التوصيف، ب ـ التبيين، ج ـ التوصية، إذ إنها تخبر أولاً عن تكامل الفهم الديني (التوصيف)، وتسعى ثانياً إلى تبيان سرّ هذا التحوّل والغور في أسبابه (التبيين)، وتشجّع ـ ثالثاً بناءً على ما سبق ـ الضائعين على ساحل البحر للغوص في العمق، وتوجيههم ناحية إكمال معرفتهم الدينية (المصدر نفسه: ١٥٧)، ثم تعرض هذه النظرية أطروحةً مترامية الأطراف؛ إذ ترى:

أولاً: أن كلّ الأفهام البشرية في حالة تغيير.

ثانياً: كل تغيير سيطرأ على المعارف البشرية سيؤدّي بالضرورة لتغيير المعرفة الدينية، حتى وإن كان محدوداً.

ثالثاً: سرّ هذا التغيير هو الارتباط الموجود بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية.

هذا، وقد جوبهت أركان هذه النظرية وخاصّة كليّة المقدمتين: الأولى والثانية، بانتقادات من جانب مجموعةٍ من المفكّرين (يراجع الكتب الثلاثة التالية: المعرفة الدينية [لاريجاني]، قبض وبسط در قبض وبسط ديكر [لاريجاني]، شريعت در آينه معرفت [جوادي آملي]).

وقد طرح بعض الناقدين تصوراً خاصاً حول ارتباط المعارف الدينية بالمعارف البشرية، بحيث يصعب على محقّق في العلوم الإسلامية أن يخالفه، ومفاد هذه الأطروحة هو: إن المعارف الدينية بما تعنيه من فهمٍ للكتاب والسنة تستند إلى معرفة أو معارف بشرية، ولكن ليس إلى كلّ المعارف البشرية، هذا بالإضافة إلى أن هذا الاستثناء يتمّ من خلال قناة خاصة... وليس من الصحيح أن نعتبر أن كل معرفة جزئية ضمن علم معين تستند إلى كلّ المعارف الخارجية، ففي هذه الأطروحة لا يقرّ بتحوّل كلّ المعارف الدينية، لأن انبناء المعارف الدينية على بعض المعارف البشرية يستلزم تغييرها دائماً (قبض

مجانبةٌ للصواب في مديَاتها الوسيعة وكليانيّتها، ودعواها تأثير أيّ تغيير في المعرفة البشرية على الفهم الديني، إلا أنّ المسلّم به عدم إنكار مبدأ التأثير وقاعدته الأولية.

ونلمس في الرصد التاريخي لتفاسير القرآن الكريم آثار تقدّم أو تراجع العلوم العقلية والكلامية والشهودية، وحتى الأدبية، وبناء عليه، يتفاوت استنباط البشر من القرآن والحديث طبقاً لسعة وضيق، وسطحية وعمق معلوماتهم، وقدراتهم وإمكاناتهم في الفهم والوعي والإدراك. إن عقل الإنسان ذو هوية واحدة متكاملة يستحيل عليه معها الجمع بين ادعائين متعارضين، وقضيتين متخالفتين، بل يسعى هذا العقل ـ ودون تأني ـ للعمل على الجمع والتقريب، وعند العجز يضطر إلى حذف أحد الأطراف، إن كان يحكمها قانون التناقض، وبناءً على هذا تولد ظاهرة التأويل[١].

فإذا أخذ التأويل بمعنى حمل اللفظ على ظاهره، فلن يكون من الأمور المختصّة بجماعةٍ أو طائفة خاصة من المدارس الإسلامية[٢]، فحتى أولئك الذين

وبسط در قبض وبسط ديكر: ٩)، ومن جملة الانتقادات الواردة على نظرية القبض والبسط أن الحكم الكلّي لا يثبت بالاستقراء الناقص، كما أن مدّعى الوصول لفرد العلم بالذات لا يمكن الجزم به لأن باب الاحتمال مفتوح امام تدخل خصوصيات وصفات جانبية مغفول عنها في خضم بحث مسألة علمية خاصة تبعد الباحث عن الوصول لفرد العلم بالذات، وفوق كل هذا لا نرى تحققاً للربط المنطقي بين الادعاء المذكور في مورد الوجودات مع تلك التوصية في ما يخص الواجبات، التي تفرض على عالم الدين الاطلاع على كل العلوم، وحتى مع تسليمنا بصحة استنتاج تلك التوصية لا نرى تحققاً لثمرة معينة، فهو من باب التكليف بالمحال وبما لا يطاق، فالاطلاع المقبول على العلوم ـ سواء كانت عقلية أو نقلية أو تجريبية أو إنسانية أو أدبية... ـ لا يتسنّى لأحد مع الأخذ بعين الاعتبار اتساعها وتشعّبها المذهلين.

(1) وكما أسلفنا، فإن المقصود من التأويل أي حملٍ للفظ على خلاف ظاهر معناه، لا بمعنى الحقائق التكوينية التي تقع بإزاء القرآن، فيشمل أيضاً بيان باطن القرآن الكريم، ولمزيد من التوضيح لمعاني التأويل، ومبدئه، وقواعده عند العرفاء يراجع مقالة: مكتب استاد جوادي آملي، كيهان انديشه، العدد: ٣٩.

(2) فعلى ما قيل، حتى أنصار الاتجاه الظاهري مثل أحمد بن حنبل لم يجدوا مفرّاً من تأويل الأحاديث في ثلاث موارد، راجع: كتاب شرح الأسماء الحسنى، للملا هادي السبزواري: ٨١، طبع ناصري، تحت عنوان: ما من مذهب إلا وللتأويل فيه قدم راسخ.

ذهبوا إلى تقدير كلمة أهل في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ أو أولئك الذين ذكروا أنّ المقصود بالإرادة في الآية الشريفة: ﴿وجدا فيها جداراً يريد أن ينقضّ﴾ كونه في معرض الانهدام، أو حملوا الإرادة على معنى الميل الطبيعي، حتى هؤلاء جميعهم اعتمدوا على معاني تخالف الظاهر، والجميع يبرر عمله من خلال قرائن عرفية وعقلية أو غيرها.

فالمهم هنا هو: هل أن القرينة التي تمثل مرجع التفاسير والتأويلات تنحصر بالفهم العرفي؟ وهل يكفي صرف كلام اللغوي وفهم العرف لفهم معاني القرآن الكريم؟ وهل يمكن وصف العقل القطعي أو الشهود القلبي عند أهله أحياناً بكونه قرينة؟[١].

لا مناص أمامنا هنا من التأويل، كما نُقل عن العلامة الطباطبائي قوله باستحالة الوصول للمعنويات الحقيقية من دون تأويل[٢]، فهل يمكن للكثير من الأحاديث التي نقلت بالمعنى وبحسب مستوى وعي الراوي الذي أوصلها إلينا من خلال ما يأنسه من تعابير ومفاهيم.. هل يمكنها أن تنتج يقيناً في أمر اعتقادي أو لا تخطئ مقولاً عقلياً؟

والشكل الأدق للسؤال هو: ما العمل اذا تعارضت الأحاديث المرتبطة بالمعارف والأصول الدينية مع مفاد العقل القطعي، فهل ستكون تخطئة العقل الذي أثبتنا من خلاله هو نفسه أصول الدين حلاً وطريقاً سليماً للتمسّك بالإسلام الأصيل الذي أكّد كثيراً على أهميّة العقل ووظيفته؟! وما هو المرجع ـ على أيّ حال ـ لاختيار أحد الطرفين في هذه الحالات؟ وإذا رفضنا مقولة الأخباريين الذين يؤمنون بجملة روايات الكتب الأربعة ويرفضون حجية العقل والقرآن فلابد لنا من أن نقبل بما هو

---

(1) وحيث كان الشهود حالةً ذاتية وشخصية، تبقى معطياته حجةً على المشاهد نفسه ما دامت بلغت به درجة اليقين، ومن ثم ليس من الضروري أن تكون حجةً على غيره ممّن لم تحصل له المشاهدة عينها.

(2) يراجع: داريوش شايغان، هنري كوربان، آفاق الفكر الروحي في الإسلام الإيراني: ٤٤، ترجمة: باقر پرهام، نشر آكاه.

حجةٌ ذاتيةٌ مثل العقل أو النص ومحكمات القرآن.

السؤال الذي يجب أن يجيب عليه منظرو المدرسة التفكيكية هو: هل إن المحتوى الاستدلالي الإثباتي في الدين - دين المتديّنين والعلماء وفهومهم - يمكن فصله عن القواعد المنطقية والأصول العقلية التي توازي البديهيات المقبولة لدى شخص ما، والقواعد الأدبية والأصول اللفظية، وسائر العلوم.. وباختصار كل المخزونات الفكرية للبشر أو أنّ الأمل بأمرٍ من هذا النوع ليس سوى تفكيرٍ محال غير واقعي؟[١].

فالذي يرى تكدّس الذهن بالفلسفة وسائر العلوم مانعاً عن فهم الدين فهماً صائباً ووعي القرآن والأحاديث وعياً سليماً، يجب عليه أن يدقّق النظر في أن الإنسان إذا راعى حدود العلوم فيما بينها وراعى أيضاً معايير التغيّر وظروف المفسّر وشروطه، فلن تغدو هذه العلوم حائلاً، بل على العكس من ذلك تماماً سوف تكون عنصراً مساعداً له في أحيان كثيرة على فهم القرآن والأحاديث، وهذا ما جعلنا نعتقد أن الحكيمي جانب الصواب في دعوته لاستبعاد التأويل بأشكاله في الاجتهاد الديني[٢].

---

(1) فعلى سبيل المثال: ماذا سيكون موقفكم إذا افترضنا ظهور آية أو رواية صحيحة السند في عصيان الأنبياء عليهم السلام أو سهو النبي صلى الله عليه وآله أو تحريف القرآن، أو وجود رواية أخرى تدلّ على ثبوت الإرادة المتجدّدة والحادثة لذات الحقّ تعالى، أو عندما نواجه ظهور حديث في صحّة إعادة المعدوم، أو التناسخ، أو جملةٍ من المطالب الأخرى التي تكون بملاحظة لوازمها وملزوماتها أو حدودها الوسطى مغايرةً لأحد الأصول المسلّمة العقلية، فهل يوجد طريق آخر غير التأويل وحملها على المعاني الصحيحة أو ردّ علمها إلى أهلها ووضعها بعيداً عن مجموعة الروايات التي تبيّن القضايا الاعتقادية؟ هل تعتقدون بمفادها من باب التسليم والانقياد، وتصرّون على أن المصادر النقلية هي المصادر الوحيدة الخالية من الأخطاء؟

(2) مجلة: كيهان فرهنكي: ١٠، السنة ٩، العدد ١٢، لقد أقرّ الحكيمي بصواب العمل بالتأويل في مواضع معدودة، ولما كان يرى أن استبعاد التأويل حكمٌ عقلي، وما كان كذلك فلا يقبل التخصيص، كان من الضروري له أن يملك تصوّراً يفسّر لنا عمله بالتأويل في تلك المواضع المعدودة، فلو رجع تبريره إلى عدم الانسجام مع ضروريات الدين أو إلى عدم التوافق مع أصول موضوعة خاصة، عقلانية أو غيرها، فمن الواجب عليه - إذاً - تعميم هذا التبرير إلى كلّ الحالات المماثلة.

ومرد ذلك إلى أمور:

أولاً: لقد خلط الحكيمي بين العلوم الدينية في سيرورتها التاريخية وبينها بوجودها الواقعي الثبوتي، والحال أنّه لا يمكننا ـ انطلاقاً من زلات أو انحرافات ناتجة عن عدم رعاية قواعد علمٍ ما، وعن خلط عشوائي لموضوعات علوم مختلفة ـ أن نستنتج ضرورة فصل كلّ نوع من المعلومات على حدة، ورفض أي شكل من أشكال العلاقة القائمة على تصحيح بعضها لمسار البعض الآخر، فمبدأ التأويل نتاج تشييد الانسجام الذهني البشري بوصف صاحبه بشراً، لا خلط المعارف والأفكار خلطاً عشوائيا عسفياً، نعم كلامنا هنا ليس عن أيّ تأويلٍ ولو كان بنفسه غير منضبط، فليلحظ ذلك جيداً.

إن إجراء مبدأ التأويل حكم عقلي من ناحية وذو خلفية شرعية من ناحية أخرى، ونماذجه متمثلة في تفاسير المعصومين وتأويلاتهم، وفي الكثير من شروح الآيات، وأشكال الإخبار عن باطن القرآن الكريم في أبواب مختلفة[1]، فقد ذكر الأستاذ الحكيمي نفسه في تعريفه لمدرسة الوحي قائلاً: «من المعروف أن العقل جهة باطنية في مدرسة الوحي، وبه يبدأ تصديق الولي، وفي ظلّه يسمو الإنسان، وبالاستنارة بمنارته المضيئة تُدرك الحقائق».

ويا ليته أوضح هذه النقطة أكثر، فهل قصد المفكرون والفلاسفة والحكماء والعرفاء غير هذا عندما استمدّوا من الفلسفة والعرفان ما مكّنهم من تفسير الآيات، وعندما اتبعوا الاملاءات القطعية للعقل والقلب في إدراك معاني الآيات، وأقروا في

(1) يراجع: مجلة كيهان انديشه: ١٧ ـ ١٩، العدد ٣٩، مقالة: در مكتب استاد جوادي آملي؛ ولمزيد من المراجعة والتعمّق في مسألة التأويل وموارد جوازه أو عدم جوازه، يفضل الرجوع إلى كتاب الميزان٢: ٣١ ـ ٦٤؛ وأيضاً: رسالة قواعد التأويل للغزالي؛ ورسالة قواعد التفسير للمرحوم التنكابني؛ وكتاب قرآن پژوه لبهاء الدين خرمشاهي؛ ومقالتي: «تأويل» و«آيا تأويل قرآن را فقط خدا من داند؟»؛ ومقالة: «تأويل وحكمت معنوي إسلام» لمؤلفها هنري كوربان، والموجودة ضمن كتاب «مباني هنر ديني»، من إصدارات منظمة الإعلام الإسلامي؛ ويراجع أيضاً: مبحث بطون القرآن في كتب علوم القرآن.

نتاجاتهم بضرورة اعتماد العقل على الوحي؟![1].

وإذا صرفنا النظر عن النتائج المختلفة التي وصل إليها مستخدمو التأويل لا يمكن استبعادهم بحجة إعمالهم هذا المنهج، لنعمد نحن بأنفسنا إلى استخدام المنهج عينه فيما بعد، وذلك لأن الأمور اليقينية وغير اليقينية تختلف بحسب وعي الإنسان ووجهة نظره، ومن الطبيعي جداً أن نعتمد التأويل في الآيات والروايات على خلاف ظاهرها اذا حصل لنا يقين بذلك.

ولبّ الكلام وجوهره أن نجاح أو عدم نجاح بعضٍ من الحكماء أو العرفاء في فهم حقيقة الوحي اعتماداً على العقل والقلب، يختلف في جوهره عن مبادئ المنهج نفسه، أي عن الأخذ بالمنهج من حيث المبدأ، وعليه فلا يحقّ لنا ذمّ أنصار التأويل ومستخدميه[2] أو نعت من حاول الاستناد إلى عناصر عقلية بمثل الالتقاط[3]، كما قيل هذا في وصف الحكمة المتعالية، مع العلم أن الاعتراف بمنهجهم سيؤدي إلى التشكيك فيما وصلوا إليه من ضروريات لا غير[4].

---

(1) يراجع تفسير صدر المتألهين٧: ١٢٤، ١٢٥؛ وشرح أصول الكافي: ٤٢٨؛ ومقدّمة كتاب الحجّة؛ والميزان٥: ٢٠٥ و٢٥٥، وج١: ٤٢١، وج٧: ٢٢٦؛ وكتاب شريعت در آينه معرفت للأستاذ جوادي آملي؛ وأيضاً يراجع كتاب روش علامه طباطبائي در الميزان، لمؤلّفه علي الأوسي، ترجمة مير خليلي، مبحث الجنبة العقلية في الميزان: ٢٤١ ـ ٢٨١.

(2) مجلة كيهان فرهنكي، العدد الخاص بالمدرسة التفكيكية: ٢١، السنة ٩، العدد ١٢.

(3) المصدر نفسه: ٩.

(4) أضف إلى هذا، إنّ ما يطرح أحياناً بوصفه تأويلات للعرفاء ليس في الحقيقة سوى إدراك بمقتضى الحال، وسنخ حوار معنوي وروحي مع القرآن الكريم، أو مجموعة إلهامات حصلت لهم أثناء تعاملهم مع القرآن، وظاهر الأمر خلوّه من أي إشكال ما داموا لم ينسبوا مضامين ما وصلوا إليه إلى الله تعالى، مع عدم علمهم بالمراد الحقيقي للقرآن، طبعاً قد نجدهم في بعض المواضع يعتبرون فهمهم للآية باطناً لها أو تأويلاً أو تفسيراً رسمياً، وهنا علينا ممارسة تقويم علمي لآرائهم، حالهم في ذلك حال غيرهم من المفسّرين، وهدف هذا التقويم العلمي الحكم على تأويلاتهم بالصحّة أو السقم عبر إعمال قواعد التأويل والتفسير.

وخلاصة الكلام: الفلسفة والعرفان بوجودهما الواقعي وبما يعنيان من توظيفٍ للعقل والشهود لا يمنعان فهم الدين[١]، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ يشكّلان نوافذ ومنافذ للإنسان تجعله أقدر على الإطلال على أبعاد مهمّة في نظام المعرفة الدينية، وعليه لا يمكننا محاسبتهما بجرم بعض الفلاسفة وأخطائهم الاجتهادية في الدين، كما لا يمكننا إقصاء مبدأ التأويل بحجّة إفراط البعض وسوء أدائه في الممارسة التأويلية الميدانية، تماماً كما لا يجور لنا الانتقاص من جامعية الفقه والأصول، أو اعتبار الفقه الإسلامي فاقداً للنظام الاقتصادي بسبب عدم تحمّل الفقهاء ـ حتى اللحظة ـ مسؤوليّاتهم في بلورة النظام الاقتصادي للفقه الإسلامي، والخلاصة كان يفترض أن لا يخلط التفكيكيون بين العلوم بواقعها الذاتي وبين الأخطاء الميدانية التي تورّطت بها هذه العلوم عبر التاريخ.

لقد استقر القول التفكيكي على نتيجة منهجية تقضي بضرورة تنحية الفهم الفلسفي والعرفاني وغيره تمهيداً لتحقّق المعرفة الدينية، غير أننا نلاحظ أن بعض معارف القرآن والأحاديث تتضمّن ـ على أيّ حال ـ مسحةً من الأصول الموضوعة، والبناءات التفسيرية اللفظية، والأصولية، والفلسفية، والعقلية، فنرى من يعتقد بالاختيار والأمر بين الأمرين يؤوّل الآيات الموهمة للجبر، وهكذ نرى أن المعتقد بالحسن والقبح العقليين يفسّر الآيات المتشابهة في القرآن الكريم تفسيراً مختلفاً بقدرٍ كبير عن ذاك التفسير الذي يقدّمه القائل بالحسن والقبح الشرعيين، وهذا معناه

---

(1) وقد تفضل العلامة الطباطبائي بالقول في هذا الخصوص: «توجد مجموعة من القضايا التي لا يساورنا أدنى شك في صدقها، ونقبلها بالضرورة، بحيث تكون هذه الإدراكات والتصديقات عقلاً قطعياً، ومعنى حجيّتها قبولنا الحتمي بها، فإذا طلبنا من خلال هذه المعلومات البديهية والضرورية دفع مجهول من مجهولات مسائل المبدأ والمعاد، وكليات الخلقة فإننا نطلق على هذا البحث اسم البحث الفلسفي، وبناءً عليه، ليس بإمكان أي دين أو مذهب أو منهج نظري آخر أن ينفي حجيّة العقل القطعي، وحقه في البحث الفلسفي، لأن مؤدى هذا الرفض ـ إن حصل ـ إبطال حقانيّته الخاصة، باعتبار قيامها بحجية العقل القطعي»، كتاب الشيعة١: ٢٢٧.

أنّ الدعوة التفكيكية ليست سوى تكليف بالمحال[1]؛ لأنها تستلزم دعوة البشر إلى فهمٍ غير بشري للدين.

لقد ركّز الحكيمي على ضرورة مواجهة المدّ التأويلي لدى حديثه عن مكانته في المدارس والفلسفات المزجية، مؤكّداً على الدفاع عن استقلال القرآن والمعارف القرآنية، يقول «ليكون الجواب حاضراً كلّما سأل شخص عن وجهة نظر القرآن في المعاد مثلاً»[2].

إلا أنّ ما جاء في ذيل كلامه كان التفكيك بمعناه الأول ـ أي أن تكون للعلوم مصطلحات متمايزة عن المصطلحات الروائية والقرآنية ـ لا يختلف فيه معه أحد، على الأقل في المبدأ والأساس، ونشير في هذا الصدد إلى ما جاء في التفاسير الموضوعية المهمّة في العقود الأخيرة، وهي التي تمثل عقود النهضة لدى الشيعة، سواء ما بيّنه العلامة الطباطبائي في هذا المجال في تفسيره «الميزان» حول هذا المعنى للتفكيك، أو ما طرحه الأستاذ الشهيد مطهري في مطاوي أبحاثه، أو ما بلوره المفسّر الكبير الأستاذ جوادي آملي بشكل منقطع النظير في تفاسيره الموضوعية، وكلّها أعمال قامت على أساس الوفاء المنهجي لأصول المدرسة التوليفية الدمجية[3].

---

(1) إن هذه الدعوة في المدارس العرفانية إنما تتصوّر بعد تحصيل القرب بالنوافل؛ لأن الإنسان في تلك المرحلة سوف يبصر من خلال الرؤية الإلهية لا البشرية، وسيدرك ـ تبعاً لذلك ـ الدين كما هو في اللوح المحفوظ، إدراكاً شهودياً حضورياً بالسمع والبصر الإلهي، لا عبر القواعد والمناهج المعرفية الخاصّة باكتساب العلوم الحصوليّة.

(2) كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ١٠.

(3) إن رعاية كلا المنهجين لا تستلزم تعارضاً، من هنا كان ترجيح العلامة الطباطبائي منهجَ تفسير القرآن بالقرآن على التفسير الروائي والعلمي في مقدمة تفسير الميزان، وفي كتاب القرآن في الإسلام، ويعني ذلك حمل المفاهيم والمصطلحات القرآنية على المصطلحات العلمية، كما هي الحال مثلاً في مسألة الخلق والأمر والسماوات والروح و... بدون استناد للقرآن ولا استنطاقٍ له، وهذا هو ما يصدق عليه عنوان التفسير بالرأي، إلا أنّ هذا لا ينافي الاستفادة من المباحث العقلية والفلسفية في تشريح

ومعنى ذلك أن أساسيات التفسير القرآني تستمدّ من القرآن الكريم عينه، غايته أن الفهم المعمّق للنصّ الكتابي يكون عبر معطيات الفكر الفلسفي، والمكاشفات العرفانية، إلى جانب التوغّل في فهم الأحاديث، ويمكننا في هذا الإطار استجلاء معنى مقولة التفسير بالرأي، بأن يفرض في حالة إسقاط المفسّر معلوماته اليقينية والظنية على القرآن، دون التقيّد بالقواعد التفسيرية، ودون الاستمداد من القرآن الكريم نفسه، أمّا لو وظف المفسّر مخزوناته المعرفية السابقة بشكل صحيح، معتمداً على النص نفسه، بوصفه واحداً من مصادر التفسير، آخذاً اصطلاحاته ومقولاته بعين الاعتبار، هادفاً كشف مستوره ومخفيّه، فإن هذا التفسير لن يكون بالرأي بل ممدوح ومحمود[1].

وقفات نقدية

١ ـ هل هناك قطيعة منهجية؟!

الوقفة الأولى: لقد شرح الحكيمي الاتجاهات المعرفية الثلاثة: الوحي، والعقل، والكشف، بتكوين صورةٍ تتلخّص في أنّ اتجاه الوحي يصدّق بالعقديات إذا جاءت عبر الوحي والعلم الرباني، أمّا الاتجاه العقلي فهو يماشي العقل بمناهجه وإمكانياته للوصول للمعرفة، فيما يسلك الاتجاه العرفاني سبيل الكشف؛ لينال الحقائق ويبلغها، فكل واحد من الأطراف الثلاثة يرى الوحي أو العقل أو العرفان صاحب الكلمة الفصل[2].

إلا أننا نرى هنا أن هذه الصورة التي كوّنها الحكيمي في هذا المجال غير

المباحث التفسيريّة، وهذا ما فعله الطباطبائي في مواقف كثيرة من الميزان؛ إذ نجد عناوين مثل: بحث فلسفي، بحث روائي، وغيره، هذا بالإضافة إلى ما أشار إليه هو نفسه من اختلاف بين الأمرين المذكورين في حاشيته على الكفاية، فراجعها (١: ١٦٣، ١٦٤).

(1) للمزيد من الاطلاع، يراجع مقالة الكاتب في مجلة كيهان انديشه، العدد ٤٧: ١٤٢.

(2) مجلة كيهان فرهنكي، السنة ٩، العدد ١٢: ٧ بتصرّف واختصار.

منطقية؛ ذلك أننا إذا أردنا أن نتحدّث باسم العقل أو العقلاء بما هو عقل أو بما هم عقلاء أو رغبنا في التحدّث باسم أغلب الفلاسفة الإسلاميين والتيار الإسلامي العقلاني العريض، فإننا نرى أنهم يلتمسون الوحي دوماً في طيّات دراساتهم الفكرية إلى جانب اعتبارهم العقل مصدراً أساسيّاً في تكوين المنظومة العقدية الدينية، إنهم يقرّون بأن مجهولاتهم أكبر بكثير من معلوماتهم وأنّ الحاجة إلى النبوّة والبعثة والوحي ليست عبثاً بل حقيقة مفروضة واقعة، ولعلنا لا نحتاج فعلاً إلى تكرار اعتراف العقلاء وأكابر الحكماء بأن معلوماتهم لا تساوي قطرةً واحدةً من مجهولاتهم، بل نقلوا عن أحد الحكماء قوله بأن الإقرار بنقص جهاز الإدراك العقلي وضيق مساحة حركته من أيقن المدركات العقلية التي لا يخالجها أدنى شك.

وهذا هو معنى ما نجده من اعتقاد جمعٍ كبيرٍ من الحكماء والفلاسفة بقضايا تفوق العقل، وتصنّف طوراً فوق طوره، لا بمعنى مناقضتها له، بل بمعنى الإقرار بعجزه عن إدراكها،فابن سينا على سبيل المثال قد أقرّ ـ تعبّداً ـ بالمعاد الجسماني دون أن يوصله إليه عقله، وكذلك عقيدته بإمكان ـ بل ضرورة ـ السعي لتزكية النفس والتريّض لنيل الحقائق.. ومؤدّى ذلك كلّه عدم إمكانية نسبة القول بأن العقل هو الفيصل دوماً ودائماً في المجال العقدي إلى العقل نفسه، ما دام العقل عينه يقرّ بالعجز ويراوح في بعض القضايا مكانه لا يعدوها أو يتخطّاها.

ويتأكّد هذا الأمر في الدائرة العرفانية؛ إذ نلاحظ تأكيداً شديداً من طرف أكابر العرفاء على لزوم رعاية الشرع، واتحاد الشريعة والطريقة والحقيقة، وأنّ معيار صحّة الكشف عدمُ مخالفة الشرع ولا الكشف التامّ المحمدي ـ أي القرآن والأحاديث النبوية ـ ولا العقل الواضح البيّن[1]، وبناءً عليه، لا يمكن الحديث عن تجاوز العرفاء للوحي أو العقل، وسوف يأتي مزيد من الإيضاح قريباً لهذا الأمر لدى الحديث عن

(1) راجع: ابن تركة، تمهيد القواعد: ٢٥٦ ـ ٢٧٥؛ ورسالة ما لا يعوّل عليه، لابن عربي، وغيرها من الكتب في العرفان العملي، ومن جملتها: مرصاد العباد، مصباح الهداية، منازل السائرين...

موقف العلامة الطباطبائي من المدرسة التفكيكية.

٢ ـ التعبّد بين العلمي والعملي

الوقفة الثانية: اتضح مما تقدّم أن ما يقال عن أن الفاضل لابد له أن يطابق عقائده مع عقائد المعصوم، ويعتبر الإسلام ونبيّه الأصل الأصيل في التصحيح، ويرفض كلام من يخالف ذلك، كلّه كلام مقبول ويسير، وليس هناك من خرج عن هذه الجادّة في أموره، إلا أنّ دور المعصوم هنا يكمن في تعيين الضوابط ورسم الحدود، وشرح كيفية الالتزام بعقائده وطريقة استنباطها.

وعليه، فمن الضروري في هذا المجال دراسة مسألة التعبّد في العقائديات ومقارنتها بالتعبّد في المجال العملي ودائرة الأحكام، بما يعني هناك من الالتزام والانقياد لأمر الشارع ونهيه، وبعبارة أدق: على المجتهد الالتزام بما أوصله له اجتهاده من الشرع، وعلى المقلّد الالتزام بما استنبطه مرجع تقليده من المصادر المعتبرة، وتعني الحجية هناك ـ أي في باب الأحكام ـ قطع عذر العبد في المجال العملي ورفض أشكال التبرير الزائف الذي يمكن أن يختلقه أمام مولاه،وذلك لأن الأعمال الاختيارية قد ثبت حسنها أو قبحها سواء عقلاً ـ في المستقلات العقلية ـ أو شرعاً ـ في سائر الأحكام ـ وعلى الإنسان في سلوكه بعد ذلك أن يبحث عن الحجّة والعذر القاطع ليأمن من العقاب، وما يحتمل من سوء العاقبة.

إلا أنّ هذا النوع من التعبّد لا يمكن اعتماده في الدائرة العقدية، ذلك أن القضايا العقدية ليست من سنخ الاعتباريات مما يدخل فيه الحسن والقبح والاختيار والثواب والعقاب وما شابه ذلك، بل تنتمي إلى مجال العلم والمعرفة، وكلّها أمور تكوينية تحصل بأسبابها الخاصّة بها، وحجية العقل ـ التي عبرت عنها الروايات بالحجّة الباطنية ـ حجيّة قهرية تكوينية، نعم إذا أريد من التعبّد الإيمان والأخذ بالوحي الإلهي بوصفه مصدراً موثوقاً وأكيداً، والقبول بما جاء من عند الله تعالى مطلقاً في الأحكام والأخلاق والعقائد.. فإن هذا المعنى للتعبّد يعدّ صحيحاً وصائباً، أمّا إذا كان مقصودنا منه تعطيل العقل، والجمود على ظواهر ألفاظ الأحاديث، مع منع

التأويل في حالات التعارض الظاهري بين العقل وظواهر الروايات، فسيؤدي بنا التعبد بهذه الصورة إلى تناقضٍ في عقل الإنسان، وعبر ذلك نفهم: لماذا حصر أكثر علماء أصول الفقه حجيّة خبر الواحد في فروع الدين دون أصوله؟[١].

وللسبب عينه نجد أن أغلب العلماء قد أسقطوا في رسائلهم العملية أي اعتبار للإيمان التقليدي، واشترطوا اليقين وبلوغ العلم في أصول الدين.

ويبدو أن رجال المدرسة التفكيكية ـ ومن بينهم القزويني ـ قد فهموا مسألة «عدم تقييد الحكمة والفلسفة بالشرع» في مبحث تقسيم العلوم العقلية والنظرية إلى الكلام، وفلسفة المشاء، وفلسفة الإشراق، والعرفان، بما أدى بهم إلى تصوّر الحكمة والفلسفة معرفةً بحقائق الأشياء، وافقت الشرع أو خالفته، ولهذا قالوا: إن هذا التقسيم يضع الأنبياء في مقابل الفلاسفة[٢]، وقد غفلوا عن أن هذا الكلام يعني ـ فقط ـ عدم أخذ العقل في استنتاجاته أيّ فرض مسبق لم يثبت تأييده بالعقل نفسه سلفاً، وهذا لا يعني بالضرورة التقابل مع الأنبياء، وهذا المنهج ديدن كلّ علم عقلي قطعي، أعمّ من الرياضيات والمنطقيات والفلسفة، ففيما نحن فيه نجد أن العقل قد أثبت ضرورة البعثة، واحتياج الإنسان للنبوّة، ولهذا فهو يجعل هذين المبدأين ـ أي النبوة والبعثة ـ أساساً مبرهناً عليه حاسماً، يمكن الاستناد إليه؛ من هنا نجد الكتب الفلسفية غاصّةً بالمعارف القرآنية والروائية، ما لم تخالف العقل القطعي، مثل مباحث المعاد،

---

(1) وبالإضافة إلى ذلك، اعتبر العلامة الطباطبائي الروايات والأخبار مؤيّدات وشواهد ملهمة في المجال العقدي، خاصة وأن ظواهر القرآن الكريم ذات أوجه ومحامل متعدّدة، أضف إلى ذلك كثرة ما يراد بالروايات غير ما يفهمه العرف، كما وفيها مواضع تحتمل التقية، أو مراعاة فهم المخاطب، أو الظروف الزمانية، علاوةً على النقل بالمعنى من جانب الراوي، وعدم ضبطه للكلمات أو المعاني، وإذا أمكننا استبعاد هذه الاحتمالات في الفقه والعلم بالتكليف الظاهري عبر أصالة نفيها وعدمها، فإن ذلك لا ينفع في المجال العقائدي بعد أن كان بحاجةٍ إلى يقين، راجع: الميزان٤: ١١٩، وج٥: ٢٦٥، وج٦: ٥٧؛ وله أيضاً: حاشية الكفاية: ١٨٥ و١٩١.

(2) رضا استادي، بيرامون مكتب تفكيك، كيهان فرهنكي، السنة العاشرة، العدد ٩: ٤٤ [والمقال منشور في هذا العدد من نصوص معاصرة، التحرير].

والحشر، والقيامة... وإذا لاحظنا تأويلاً في بعض المواضع، كالآيات المتشابهة في القرآن، فلا يجدر تفسيره ظلماً بحقّ صاحب الشريعة أو نسبةً للجهل والعجز إليه تبارك وتعالى، في إيصاله للمعاني الصحيحة الكاشفة عن مراده النهائي[1]، بل علينا أن ندقّق في أسباب ظاهرة المتشابه في آيات القرآن، وهو أمر هام في حدّ نفسه، ويستدعي بحثاً مستوعباً، وقد اعترف القزويني نفسه بوجود أسرار وبطون عديدة للقرآن الكريم، دون أن يذكر ميزات العالِم بها.

وفي سياق استعراضه سبيل الفلسفة وميزاته، يذكر أربعة عشرة خصوصية له، أتى وبشكل عابر على بعضها على هذا النحو: ... ٦ ـ إثبات قدم أصول العالم حتى العناصر... ٨ ـ إثبات عدم إمكان التغيير والتغيّر في العالم وإنكار البداء... ١٠ ـ إنكار المعاد الجسماني. ١١ ـ إنكار النبوّة بالمعنى الذي جاءت به الديانات. ١٢ ـ تقييد العلم والقدرة الإلهية بالأمور والموجودات الممكنة والكائنة[2].

إلا أنّ أيّ مطلعٍ على الفلسفة يعرف أنّ هذه الأقوال لا يمكنها أن تكون من خصوصيات الفلسفة أصلاً، وكم هناك من أقوال شاذة ونادرة في طوائف المتكلّمين والمحدّثين والحكماء، أو حتى الفقهاء، مما يجعل اعتبار تلك الطوائف ومواقفها معالم لهذه العلوم برمتها أمراً لا مسوّغ له، كما هي الحال في نسبة بعضهم القول بسهو النبي إلى جملة المحدّثين والمتكلمين وعامّتهم، وهو أمر خاطئ بالتأكيد.

٣ ـ العمق التاريخي للتفكيك، قراءة نقدية

الوقفة الثالثة: الملاحظ في بعض المصنّفات المعتبرة للمدرسة التفكيكية اعتبار بعض كبار علماء الإمامية من أنصار التفكيك وروّاده، في محاولةٍ تهدف إلى إضفاء أصالةٍ تاريخية على هذه المدرسة، دون أدنى إيضاح عن أسماء هؤلاء العلماء الشيعة الكبار، فإن كانوا من الفقهاء فيكون إجماعهم على فرض ثبوته حجةً في منهج

---

(1) راجع: القزويني، بيان الفرقان ١: ١٣.

(2) المصدر نفسه: ٨، ٩.

الاستنباط الفقهي لا في الاجتهاد العقدي، وإن كانوا من جملة المفسّرين والمتكلّمين والفلاسفة وغيرهم، بدءاً بالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، إلى الخواجة نصير، والعلامة الحلي، وصولاً إلى الحكماء والمتكلّمين والمفسّرين المتأخرين... فإنّ الاستشهاد بكتاباتهم يغدو ملتبساً بعد الشك في اتخاذهم مواقف من هذا النوع، مما يحيج الموضوع مزيداً من الرصد والتأمّل.

أمّا إذا كان المقصود بعض الأكابر والمحدّثين، مثل الشيخ الصدوق، والعلامة المجلسي، والفيض الكاشاني وغيرهم، فعلى فرض الإقرار بذهابهم إلى تبنّي هذا الاتجاه ـ رغم لجوء بعضهم لتأويلات خاصّة؛ بغية حفظ معتقداته الكلامية والفلسفية ـ فإن ذلك لن يثبت سوى ذهاب جمع من الكبار إلى الأخذ برؤى المدرسة التفكيكية، مع أن أعلام المدرسة التفكيكية أنفسهم يؤكّدون عدم وجود نتاجات أو رسائل تشرح العقديات القرآنية بشكل خالص وصاف إلا بين متأخري المتأخرين.

٤ ـ احترام العلماء شعار أم ممارسة؟!

الوقفة الرابعة: ونهدف التعليق فيها على كلمات بعضهم بشأن دعوته لدعم المدرسة التفكيكية[١].

إننا لا نشك في ضرورة احترام علماء الدين، كما لا يساورنا أدنى ارتياب في عدم كونهم من المعصومين، بل معرّضون للخطأ، أضف إلى هذا، إننا واثقون بأن الروح العلمية لصدر المتألهين الشيرازي وأمثاله تحترم الانتقادات العقلانية والمنطقية أكثر مما تقدّر الاعتقاد التقليدي الخالي عن البعد العقلاني والمنطقي.

إلا أنّه كان من المفترض مراعاة هذه الوصية حتى نهاية تلك المقالة من جانب هذا الأخ الفاضل، وأن لا نتهم الطرف المقابل لنا بالنفاق نتيجة اعتقادات خاصّة بنا حول موضوع التعبد والتسليم، فعلى رغم اعتقاد المدرسة التفكيكية بعدم عصمة العلماء إلا أننا قلما وجدنا واحداً من رجالات هذه المدرسة يسلّط معول النقد على

---

(١) الشيخ رضا استادي، بيرامون مكتب تفيكيك، مصدر سابق: ٤٢.

مثل العلامة المجلسي، سواء كان ذلك منه خوفاً من الاتهامات أو لأسباب أخرى،فيما نجد رجال البحث المقارن من حكماء مدرسة الحكمة المتعالية من أمثال العلامة الطباطبائي ينتقدون بعض آراء الملا صدرا ومواقفه في حواشيهم على الأسفار، كما يمارسون النقد عينه ضدّ آراء العلامة المجلسي في حواشيهم على بحار الأنوار، الأمر الذي استصعبته المدرسة التفكيكية.

ويكفينا ـ إضافةً إلى ما سلف ـ لكي ندرك ظاهرة الفهم الخالص للقرآن وأهل البيت ﷺ أن نقارن بين تفسير الميزان اللامع وكتاب بيان الفرقان للقزويني، كما والمقارنة بين كتاب: علي ﷺ والفلسفة الإلهية، ومبحث البيانات الفلسفية لأئمة الشيعة ﷺ من كتاب الشيعة للعلامة الطباطبائي، وبين رسالة أبواب الهدى للميرزا مهدي الإصفهاني، تاركين الحكم للمتتبع نفسه.

٥ ـ الحاجة للدرس العقدي النصّي

الوقفة الخامسة: من العناصر الإيجابية في المدرسة التفكيكية إصرارها على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الأحاديث الاعتقادية ولزوم الغور في أعماقها، فلو صرفت الحوزات العلمية عُشر الوقت الذي تصرفه على دراسة بعض الأحاديث الشريفة في أصول الفقه، مثل حديث الرفع، أو حديث الاستصحاب لزرارة، أو غيره...، لو صرفته على دراسة الخطب التوحيدية في نهج البلاغة، أو الأدعية الواردة عن الأئمة ﷺ، أو الأحاديث الاعتقادية المستندة للآيات القرآنية.. فستصل ـ بالتأكيد ـ إلى درجة عالية من فهم المنظومة العقدية لأهل البيت وأبعادها المختلفة.

متابعة لمديات النجاح العملي للمدرسة التفكيكية

من المعايير التي تؤخذ بعين الاعتبار لدى رصد مدَيات نجاح مدرسةٍ ما، النتائج الميدانية والعملية لمبادئ تلك المدرسة،من هنا، سنسلّط الضوء على واحدٍ من النصوص الرئيسية للمدرسة التفكيكية؛ لنحدّد مدى نجاح صاحبه ـ وهو الذي يعدّ من أكبر رموز التفكيك ـ في تطبيقه لمبادئ التفكيكيين، لنرصد فرص نجاح تلك

المبادئ في عالم التطبيق، ونركّز النظر هنا على مقاطع من كتاب أبواب الهدى للميرزا مهدي الإصفهاني.

صياغة النظام الفلسفي

ما هي الصورة التي يقدّمها لنا الإصفهاني عن عالم الوجود من وجهة نظر العلوم الإلهية؟ يقول: «إن الحقائق النورية ـ أي العلم، والعقل، والفهم، والحياة، والوجود ـ وكذلك الحقائق المظلمة بذاتها، وهي التي لا نور لديها في مقام الذات،أي سائر الأشياء، كلّها خلقت على يد المشيئة الإلهية، ومشيئة الحق تعالى فعله الحادث لا ذاته، والمخلوق الأوّل هو نور الرسول ﷺ في مقام النورانية، بحيث يكون ظلّه في العالم مجموعة الظلال والأشباح، وقد نشأت العوالم كلّها من الجوهر الفرد والمادة البسيطة المخلوقين لله غير المركّب، من الهيولى والصورة، أمّا الاختلاف الحاصل في هذا الجوهر فهو من ناحية عروض العوارض المختلفة، فيما المخصّص والمعيّن لهوية كلّ شيء ليس غير المشيئة الإلهية.

أمّا عالم الآخرة المحيط بعالم الدنيا فقد خلق أيضاً من هذا الجوهر البسيط، وكذا الحال مع عالم الدنيا حيث خلق أيضاً منه، لكن مع درجة بين الصفاء والكدورة، بحيث يكون الاختلاف الحاصل فيه ناتجاً عن الأعراض مع المشيئة الإلهية،والأرواح والموجودات الروحانية خلقت هي أيضاً من نفس هذا الجوهر البسيط المادي، كما خلقت الأجساد من المادّة نفسها في حالة من اختلاط العلّيين والسجيين، أما فناء الدنيا وزوالها وبطلان امتزاج الطينتين المذكورتين فهو أمرٌ حتمي الوقوع، وصفاء هذا الجوهر راجع إلى عليين، فيما ترجع كدورته إلى سجين و...»[١].

ومن الواضح أن هذا الفهم للقرآن والسنّة هو نوع من الاستنباط؛ لأن هذا التنظيم والتنسيق للأفكار مع ذكر المراحل وترتيبها ترتيباً معيّناً غير موجود بعينه

---

(١) الميرزا مهدي الإصفهاني، أبواب الهدى: ٢٦، ويلاحظ له أيضاً ابتكار آخر للنظرية في مباحث النفس والمعرفة من المصدر نفسه: ٩ ـ ١٢.

في الروايات التي استشهد بها الإصفهاني، كما أنّ الأوصاف والتعابير التي استعملها في سياق بيان الأحاديث ومصطلحاتها ـ مثل مادية النفس والملائكة التي اعتبرها من لوازم نسبة المنام والرؤيا إليهما ـ يعدّ في حدّ ذاته نتيجاً لجهد فلسفي منه، وهو ما يتناسب طرداً وعكساً مع مَديات عمقه الفلسفي وقوّة استدلاله أو ضعفه،وكذا مستوى تفكيره ومعلوماته، وهو بأية حال محاولة لصياغة نظام فلسفي مدعوم بالأدلة والشواهد، مهما كان الحكم على صوابه أو خطئه[١].

إنّ ذلك كلّه يرشد إلى مبدأ تأثر المعارف الدينية والاعتقادية بالأصول العقلية والموضوعية القبلية في الجملة، والحقيقة إن التصدي للاستدلال بغية إثبات تجرّد النفس وأمثاله[٢] أو لإثبات أيّ موقف آخر مختلف، هو في ذاته عمل فلسفي، رغم كلّ الإمعان في طرد الفلسفة والطعن فيها من جانب الميرزا الإصفهاني[٣].

الاعتماد على أصول معرفية

ونحاول هنا تعداد بعض الأصول الموضوعية التي اعتمد عليها الإصفهاني

---

(1) أورد الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني ـ في دراساته التي تناولت نقد تهافت الغزالي ـ بعض الانتقادات على آراء الإصفهاني، فراجع مجلّة كيهان انديشه، الأعداد الأولى، سلسلة مباحث نقد التهافت.

(2) راجع: أبواب الهدى: ٣٥، وسيأتي المزيد من التوضيح في هذا الخصوص، وكمثال راجع الكتاب نفسه: ١٦ في خصوص الاستدلال على الذات الإلهية على نحو التذكّر.

(3) ثمّة نتيجة هامّة لهذا البحث تكمن في ضرورة اعتماد منتهى الاحتياط في نسبة الكفر للآخرين وإخراجهم عن الدين وذلك أنه: أولاً: يصعب على الإنسان أن يقدّم صورةً عن الذات الإلهية وسائر المبادئ الاعتقادية تمثل التصوّر الكامل والإدراك النهائي للحق تعالى. وثانياً: لا يحق لنا إخراج شخص من الإسلام بلحاظ قناعته بأمر اعتقادي تؤدّي لوازمه إلى نفي أحد الاعتقادات الإسلامية الحقة ما دام لم يلتزم هو نفسه بهذا اللازم، تماماً كما تعامل السلف الصالح مع الأشاعرة وغيرهم ضمن إطار أهل الاسلام لا الكفر، بالرغم من إفضاء بعض عقائدهم إلى نسبة الظلم والمادّية للحق تعالى، واذا ما كان الأمر غير ذلك فلن ينجو من التكفير إلاّ القليل، راجع: كيهان انديشه، العدد ٤٥: ٩٠ ـ ٩١.

في نظريته المعرفية ومنهجه الإدراكي:

١ ـ التذكر: أساس معرفة الحقّ تعالى:

التذكر أساس الاستدلال والمعرفة الإلهية، وذلك بالاعتماد على الأنوار العلمية والعقلية الظاهرة في نفسها، والمشيرة إلى الحق تعالى، ووجودها وعدمها في الإنسان متوقف على مشيئة الخالق تعالى.

ويقوم هذا القول على أنّ الحقائق المظلمة في ذاتها لا تنطوي على أيّ نور البتة، وهي التي تمثل سائر الموجودات غير تلك الأنوار القدسية (علم، فهم...)[١].

٢ ـ تخطئة العقل واليقينيات العقلية عند تعارضها مع النقل:

اعتقد الإصفهاني أن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين يمكن العمل عليه في المفاهيم، وفي أفعال الباري تعالى وآثاره لا في رتبة ذاته[٢]؛ وذلك لاستعصائها على أن تكون معقولة أو مفهومة،ومن هنا خرج الإصفهاني باستنتاج ملفت يقضي بأن هذا المبدأ الأساسي وسائر التصديقات النظرية اليقينيّة المبنية عليه تمثل ـ معاً ـ معايير، لكنها قد تصيب وقد تخطئ، مما يعني أنه لا يوجد تمييز دقيق يفصل بين صوابها وخطئها.

٣ ـ انتفاء الجامع المشترك بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية الجديدة:

يعدّ هذا المبدأ من أهمّ مبادئ مدرسة الميرزا الإصفهاني، إنه يعتقد أن العلوم

---

(1) المصدر نفسه: ١٥، هذا وقد أشار إلى مباينة هذه النظرية لنظرية الفلاسفة، وهي الاستدلال بالمعلومات المتصوّرة على العلة المتصوّرة من وجه، أو تباينها مع مرام العرفاء، في خصوص المعرفة الشهودية بذات الحق، لكنه لم يلتفت إلى تطابق هذه النظرية مع مذهب أفلاطون في المعرفة، كما جاء في بعض كلمات العلامة الطباطبائي.

(2) ويرى أن قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما تتعلّق بظهور حقيقة الوجود، ومعنى ذلك عدم وجود معنى لها في مقام حقيقة الوجود نفسه، وهنا نصل إلى هذه النتيجة: إن أساس المعارف الإلهية تتقوّم بالدعوة إلى الله تعالى، لا إلى حقيقة الوجود، ولا يمكن القول بأنه تعالى إذا لم يكن هو حقيقة الوجود ـ مع عدم كونه عدماً ـ فلابد أن يكون أمر ثالثاً بين الوجود والعدم، لأن موطن الوجود والعدم آيته وأثره وفعله لا ذاته. راجع: أبواب الهدى: ٤٧ ـ ٥٠.

البشرية والعلوم الإلهية الجديدة ـ وهي تلك العلوم القرآنية التي جاءت بعد علوم اليونان القديمة ـ لا تشترك في شيء، حتى في مدخليهما ومنطلقهما، وقد شرح الإصفهاني مقولته هذه بالقول: «باب العلوم التعليمية، وهي الألفاظ الحاكية عن المرادات والمفاهيم الذهنية، بينما تقع الألفاظ في العلوم الإلهية مشيرةً إلى نفس الحقائق الخارجية لا المرادات، سواء كانت هذه الحقائق أسماء الحق تعالى أو الحقائق النورية، مثل العلم والعقل والحياة والشعور، أو الحقائق المظلمة المغايرة للأنوار القدسية، وهي سائر الموجودات، أما في العلوم البشرية فالألفاظ قوالب للتصورات، والمعاني والمرادات هي تلك التصوّرات الذهنية مهما كانت»[1].

أقوال منسوبة إلى الفلاسفة والعرفاء

ينسب الإصفهاني في كتابه المذكور، الهادف إلى مقارنة قراءته للآيات والروايات ـ أو ما يسمّيه هو بالعلوم الإلهية الجديدة ـ بالعلوم البشرية، وعمدتها الفلسفة والعرفان التي يعتبرها علوماً يونانية، ينسب إلى الفلاسفة والعرفاء بعض ما يدعو للعجب والاستغراب بين دارسي الفلسفة.

ومثال ذلك نسبة الجبر للفلاسفة؛ لقولهم بالمشيئة الأزلية والنظام الأحسن في العالم، أو ادّعائه أنّهم لا ينسبون الفعل لصاحبه، ولذا تراهم عاجزين عن تفسير ظاهرة الثواب والعقاب[2]، أو تفسيره الفناء عند العرفاء بالتبدّل وانقلاب العبد للحق،

---

(1) المصدر نفسه: ١٢؛ هذا وتطرح هنا العديد من الأسئلة من قبيل: ما هو معنى الإشارات في العلوم الإلهية؟ وأيّ فرق بينها وبين الدلالة في باب الألفاظ والمعاني؟ وهل يمكن لعلمٍ أن يستعمل فيه اللفظ من دون الإشارة إلى مطابقه؟ سواء أكان هذا المطابق ما بإزاء أو كان منشأ انتزاع. فإذا قال الفيلسوف مثلاً: العالم ممكن الوجود، فهل يقصد العالم الذهني الموجود في تصوّره أو أنه لاحظ الخارج واستعمل اللفظ والمعنى بوصفهما عنوانين مشيرين للخارج؟ الذي يبدو أن الخطأ الذي حصل كان في الخلط بين المفهوم والمصداق، وهو الذي أوجب استثناء ذات الحق من قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

(2) المصدر نفسه: ٣٦، ٣٧.

أو تفسير وحدة الوجود بكون العالم أطوار ذات الحق[١]، والأدهى من ذلك نسبته القول بوحدة الوجود إلى (اكسينوفانس) كزينوفانون اليوناني وغيرها من الأقوال، وهي أقوال تمثل ـ في الغالب ـ فهمه الخاص لها، لا نصوصهم الصريحة.

ومرجع ذلك كلّه اعتباره الفلسفة والفلاسفة حزباً واحداً من سنخ واحد، أساسه القول بمقولات مثل القدم الزماني للعالم، وكون الواجب غير مختار، وأن الإنسان مجبر وغيرها... وهذا ما أدى ـ برأيه ـ إلى ظهور الماديين، كما سنتحدّث عنه لاحقاً.

وجود أقوال شاذة ونادرة في المعارف الفلسفية

١ ـ مباينة ذات الحق للوجود، وإمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، أو نفي الوجود والعدم في مرتبة ذات الحق، واستنتاج أن ذاته تعالى ليست بمصداق لحقيقة الوجود[٢]، كما أشرنا إليه آنفاً.

٢ ـ رفضه الكامل لمبدأ العليّة، وكذلك مبدأ السنخية بين العلّة والمعلول، مثل السنخيّة بين الله والعالم، مستدلاً بنشوء شبهة الماديين في قولهم بمادية واجب الوجود من المبدأ الأخير[٣].

٣ ـ القول بعدم تجرّد النفس[٤].

٤ ـ القول الصحيح في مبحث الوجود أنه:

مفهومه من أغلط الأشياء   وكنهه في غاية الجلاء[٥]

إلى العديد من المسائل الأخرى التي يمكن المناقشة في صحّة كل واحدة منها

---

(1) المصدر نفسه:٢٢.

(2) المصدر نفسه: ٤٩، ٥٠.

(3) المصدر نفسه: ٤٥، ٥٠.

(4) المصدر نفسه: ٣٥.

(5) المصدر نفسه: ٤٨.

وسقمه.

ومن الطبيعي أن لا يكون الاعتقاد بأقوال نادرة نقصاً في حدّ نفسه، يعاب عليه الكاتب أو يؤاخذ عليه المفكّر، لكن مع الأخذ بعين النظر ما ذكر آنفاً مما اعتبره الإصفهاني معارف أساسية، تتضح مرةً أخرى ضرورة المعرفة الدقيقة بالدراسات العقلية والعلوم الفلسفية حتى لمن ينكرها، بغية تكوين صورة منسجمة وصحيحة للرؤية الكونية، وأعتقد هنا أن على التفكيكيين أن يمارسوا تفكيكاً آخر، ألا وهو التفكيك بين عقائدهم وأفكارهم وبين واقع المعارف الوحيانية والعقائد النبوية والولوية، تلك المعارف المقدسة والمعصومة عن الخطأ، وهو ما يستدعي قدراً من الاحتياط.

نعم، يمكن أن يقال: إن ما جاء في كتاب الإصفهاني هو في نفسه محل بحث وجدل دائر بين التفكيكيين أنفسهم، وأنها لا تعبّر ـ بالضرورة ـ عن رأي الجميع، هذا بالإضافة إلى أن الخطأ قد يكون ناتجاً أحياناً عن تطبيقات القواعد المشار إليها لا القواعد نفسها، لكننا ـ ودون الخوض في نقاش القضايا المشار إليها أعلاه ـ نكتفي بتعليقين اثنين:

١ ـ علينا أن لا ننسى أن من جملة انتقادات هذه المدرسة لغيرها بروز التشتت في العقائد،والاختلاف بين أتباع المدارس العقلية والعرفانية، ومن الواضح أن مثل هذه النتيجة يعتبر نقضاً للغرض بالنسبة للتفكيكيين، فهم لم يتعدّوا هذا الإطار.

٢ ـ الاحتمال الأقوى من بين الاحتمالات والجواب الأمتن من بين الأجوبة يكمن في عدم إمكانية إعمال هذه المنهج المعرفي التفكيكي؛ لأننا رأينا أن تأثير البناءات الفكرية المسبقة في الاستنتاجات الدينية، وتأثير العلوم العقلية واليقينية في الاجتهاد الديني، بات من القضايا الراسخة غير قابلة للإنكار.

دراسة إجمالية لموسوعة الحياة، المفارقة التفكيكية

بعد التأمل والدقة في مجلدات كتاب الحياة لمؤلّفه الأستاذ محمد رضا

الحكيمي و... يبدو لنا بوضوح دور البناءات الفكرية المسبقة وتأثير الأصول الموضوعة في اختيار الروايات وترتيبها، وإعادة تشكيلها، وفي نهاية المطاف في كيفية تفسيرها وطريقة ربط المصادر الشرعية مع بعضها، إننا نلاحظ أحياناً أن الحكيمي ينتقي من بين كمّ هائلٍ من الروايات ـ والتي قد تكون متعارضة ـ روايةً مؤيّدة لوجهة نظر خاصّة ـ بقطع النظر عن موضوع السند ـ كما يقدّم أحياناً روايةً خاصّة بوصفها مبدأ عامّاً ومرجعاً ومعياراً تقاس على ضوئه سائر الروايات، فنجده مثلاً جعل مبدأ عدم الفقر أو المساواة مبدأ عاماً كلياً، بوصفه روح الأحكام الإسلامية، ثمّ صيّره أساساً لقبول أو رفض أو ترجيح أيّ رواية. والسؤال الرئيس هنا: لماذا لم ينتبه سائر الفقهاء إلى هذا الأصل أو مع الانتباه إليه لماذا لم يتعاملوا معه بتلك المنزلة وبذلك القدر الرفيع؟![١].

ويستفيد الحكيمي أحياناً من روايات غير مسندة، كما حصل في اعتماده أحياناً على كتاب غرر الحكم، مثل «العدل حياة الأحكام»، وذلك لأجل صياغة قانون أوّلي عام في الأنظمة السياسية والاقتصادية والقضائية، ومن الواضح أن هذا النوع من التوظيف لا يخدم سوى في تأييد ذلك المبدأ العام الذي يملك في حدّ نفسه مصدراً آخر يكمن في الحسن العقلي وحكم العقل و... وهذا هو ما يحكي عن رؤية مسبقة حملها الذي قام باختيار النصوص وتفسيرها طبقاً لمعاييره، تلك المعايير المتصلة بقضايا مثل التحسين والتقبيح العقليين ومسألة العدل وغير ذلك.

ولمزيد من التوضيح نذكر هذا المثال: إذا حاول فقيهٌ مناقشة بعض النتائج

---

(1) إن تكوين قاعدة فقهية عامة تتصل بها فروع عملية يرتهن بالبناءات والأصول الموضوعة التي يختارها الباحث سلفاً، وكذلك نمط رؤيته الفردية والاجتماعية، وشكل ترقّبه من الدين والشريعة، ولمزيد من التوضيح نشير إلى مقالة: «دور الرؤية الكونية للفقيه في صياغة فتاويه»، ضمن كتاب: ده كفتار، وكتاب إسلام ومقتضيات زمان، للشهيد مطهري، حيث يطرح هناك مبدأ العدالة بوصفه المبدأ المغيّب أو الغائب في أغلب الاجتهادات، فيما يملك دوراً عظيماً وقدرةً عالية على حلّ ما استعصى من المسائل الاجتماعية والحكومية، راجع: ختم النبوة، مبحث الاجتهاد والحكم الحكومتي وختم الأنبياء، وأيضاً كتاب الخاتمية، المبحث: ٨، ٩، ١٠.

المتوصّل إليها في المباحث الاقتصادية لكتاب الحياة، مثل رفض إمكانية تحصيل الثروة المفرطة في المجتمع الإسلامي، وحاول أن يبيّن ـ من جهات مختلفة ـ مخالفة هذا الأصل للإسلام؛ انطلاقاً من ضعف مستنداته، أو معارضته لقاعدة اليد، أو مثل «الناس مسلّطون على أموالهم»، أو ذهب إلى القول بأن الفقر والتمييز من المقدُّرات الإلهية، ومن جملة موارد الامتحان والاختبار، وأن محو الفقر ليس وظيفة الدين ولا الأنبياء، وغيرها من الاستدلالات.

هذا الفقيه قد يقال له في مقابل ذلك: «وهل أن تجويز الفقر وتعميق الهوّة الطبقية تنسجم مع روح الإسلام؟! وتتوافق مع العدالة الاجتماعية؟! المسألة الهامّة هنا تكمن في مقولة روح الإسلام، إنها مقولة نابعة من توقعات هذا الفقيه من الدين وما يراه له من مساحة، ودوره في الحياة والتاريخ والإنسان، ومسؤوليته عن تأمين السعادة والتكامل الروحي والمعنوي، وتلبيته الرغبة الفطرية للعبادة والتقديس، واستجابته لنداءات الفطرة الأخرى كافّة، مثل نداء العدالة، وإقامة المجتمع السليم، وتأمين الرفاهية وغيرها...

هذه المقولات كلّها تمثل مجموعةً من الأسس القبلية والأصول الموضوعة التي تشكّل بدورها الرؤية الكونية والقراءة الفلسفية للعالم، ولرسالة الدين ونداء التوحيد، فقد يكون الطرف المقابل قائلاً بالحسن والقبح الشرعيين، وأن الخير والحسن هو ما جاء به الدين، أو ما فهمه هو من الدين، حتى وإن كان تجويز الفقر والسماح بالاستبداد، وبهذه الصورة يتضح جليّاً دور الرؤية الكونية والقراءة الفلسفية والنظام الفكري في صياغة استنباطات الباحث الفقهية، فما بالك باجتهاده العقدي والقرآني؟!

ولابد لنا في هذه المناسبة من الإشارة التوضيحية إلى أن ما ذكر من مواقف هنا لا يعتبر تنقيصاً من كتاب الحياة القيّم ولا حطّاً من قَدر مباحثه، بل شرحاً لواقع طبيعي يتحكّم بجهد الباحثين، ولو من سبيل غير شعوري،ليس في كتاب الحياة فحسب، بل في كل عملية تأليف أو تصنيف تهدف شرح الإسلام وتحديد مواقفه أو

مواقف المذهب الشيعي، فالمطلوب أن يعيَ الإنسان هذا الأمر الطبيعي ولا ينكره نتيجة سهوٍ أو غفلة.

ونحاول هنا نقل بعض النماذج من موسوعة كتاب الحياة، تدلّنا بوضوح على دور العلوم القبلية والرؤية الكونية الخاصّة بالفرد المجتهد في المصادر الإسلامية، وهي نماذج اخترناها من المجلد الثالث من هذه الموسوعة[1]:

١ ـ جاءت الشرائع الإلهية لبناء المجتمع الإنساني الذي لا يعرف غير العدالة، ولا يقوم بغير القسط[2].

٢ ـ المشكل الأساس بالنسبة للإنسان على مرّ التاريخ هو الظلم الاقتصادي، لا الظلم السياسي أو الاجتماعي[3].

٣ ـ يعدّ المال في الدين الإسلامي قواماً للشعب، والخبز سبباً لإقامة الصلاة وأداء الصيام والحجّ وسائر الواجبات؛ لذا ورد عنهم ﷺ: لولا الخبز ما صلّينا، وعليه فالخبز عمود الصلاة، والصلاة عمود الدين، وعمود ما هو عمود كلّ شيء، يكون عموداً لكل شيء، وعليه: لا دين بلا مال أو خبز[4].

٤ ـ يضفي الإسلام على الاقتصاد نوعاً من الأصالة، ويتصدّى لتأمين معيشة الشعوب، وخبزها، وتعديل علاقاتهم المالية[5].

لقد عدّد الحكيمي عشرين مورداً تقريباً[6] ينبغي على الفقيه والعالم الاقتصادي الالتفات إليها قبل إصدار أي فتوى اقتصادية تهدف بناء نظام إسلامي، ولو تأمّلنا في هذه الموارد العشرين لتأكّد لنا ما نحن بصدد تأكيده فعلاً، فليراجع.

---

(1) ونؤكد هنا ـ خلافاً له ـ على تأثير القبليات الفكرية دون أن تخلّ بخلوص فهمه واجتهاده.

(2) محمد رضا الحكيمي و...، الحياة ٣: ٢٠، نشر دفتر نشر فرهنك إسلامي.

(3) المصدر نفسه: ٢١ ـ ٢٣.

(4) المصدر نفسه: ٢٣.

(5) المصدر نفسه: ٢٤.

(6) المصدر نفسه: ٢٣ ـ ٣٤.

ولكي نطلع على المنهج الذي اعتمده الحكيمي في تأليف موسوعة الحياة نذكر أنه يتعرّض في كل موضوع إلى:

١ ـ الكتاب، ٢ ـ الحديث وعنوان المطلب. ٣ ـ قراءة الكتاب والحديث قراءة موضوعية منتظمة،بغية التدليل على أن كلّ حكمٍ من الأحكام له في حدّ ذاته مركز، كما يتصل من ناحية أخرى بسائر الأصول والأحكام، بنحو يحتم ضرورة معرفة تلك النواة المركزية وتلك الأحكام التي تدور حول المحور وارتباطاتها[1].

ولدى حديثه عن الخطوة المبدئية الرابعة يتحدّث الحكيمي عن وضع الأصول الأصلية للقرآن بوصفها معياراً رئيسياً ومركزاً أساسياً تدور حوله الأحكام الأصلية والفرعية، فيذكر ـ من باب المثال ـ ثلاثة أصول قرآنية أساسية لابد من اعتبارها المعيار الفاصل في قبول الأحكام أو رفضها وهي:

١ ـ أصل تحقق العدالة والقسط. ٢ ـ أصل رفض تكديس الثروة والترف. ٣ ـ أصل الدفاع عن المستضعفين[2].

ويتضح مما سبق تأثير وجهة النظر العامة للباحث ورؤيته الكونية حسب اعتراف المؤلف المحترم، يضاف إلى ذلك الدور الحتمي للعقل والمعطيات العقلية في الرؤية الكونية و..

ويؤكّد الحكيمي على ضرورة تعليم الفلسفة وتعلّمها، وكذا غيرها من شعب

---

(1) وقد أضاف سماحته في الحاشية أمراً يؤدّي التأمل فيه والالتزام به إلى تأمين هدف المقالة وهو: أن مرادنا من الأصول في الكلام المذكور تلك الأصول الاعتقادية والأصول العامة التي جاء بها الدين لبناء الفرد والمجتمع، ومن الواضح ذاك الارتباط الوثيق بين أصول العقائد وزوايا الأحكام الفقهية، لأنه لا يمكن للدين الذي يعتبر العدل من الأصول الإلهية ويقرّ بعدالة الحق المتعال أن يشتمل حكماً أو تشريعاً يستتبع ظلماً، مثل تكديس الثروة والفقر، فلا يمكن للمجتهد من العدلية أن يغضّ الطرف ـ دون مبالاة ـ عن عملية استنباط تؤدّي إلى تحقيق العدالة، وبهذه الصورة ينسجم البعدان العقدي والتشريعي. (ص٣٧، ٣٨).

(2) الحكيمي، الحياة ٣: ٣٨ ـ ٤٠.

العلوم العقلية، وقد كتب في ذلك مقالات عدّة[1]، إنه يلحّ على ضرورة اطلاع الطلاب والفضلاء في الحوزة العلمية على فروع العلوم الجديدة ومسائلها، وعلى امتلاك الوعي اللازم الذي يتطلّبه العصر الحاضر،خاصّةً في تلك الجهات ذات الصلة بالفكر الإسلامي، فإذا كان الأمر على هذا النحو فهل سندرس هذه الفروع والعلوم بغية الجواب عنها، وهذا ما لا نراه مقصوداً للحكيمي نفسه،أم ندرسها لفتح آفاق جديدة أمام علماء الدين؛ بهدف ممارسة اجتهاد أكثر عمقاً في العقائد والفقهيات الدينية،حفاظاً على درجةٍ أعلى من حيوية الفقه وسائر شعب العلوم الإسلامية؟

وفي هذهِ الصورة لن يكون لمجرّد حداثة هذه العلوم وجِدّتها دور في موضوعنا هنا، كما لن تأخذ ـ بحال من الأحوال ـ مكان الفلسفة والحكمة المتعالية والعرفان والكلام، وإذا جاز لتلك الإدراكات والعلوم الجديدة أن تؤثر في الفهم الديني للأفراد فإن ذلك سوف يثبت ـ من باب أولى ـ للفلسفة والعرفان، وفي كلا الحالين، فالأصل بذل الجهد لفهم القرآن والسنة بالاستفادة من الأدوات العلمية والإدراكات المتنوّعة الحاضرة لدى الفرد، وهذا أمر تكويني وطبيعي، ولا ينافي خلوص الفهم الإسلامي وأصالته، ما دمنا لم نجعل مضامين تلك العلوم هي الأصل، كما ولم نسع لإسقاطها على القرآن والسنّة.

في كتاب يحمل عنوان: «كزارشي مختصر بيرامون جلد سوم تا ششم الحياة»، أي تقرير مختصر حول المجلد الثالث إلى السادس من الحياة، تصادفنا موارد مثيرة وداعمة لما ذكرناه ومنها:

أ ـ تعريف العدل بأنه الهدف الاجتماعي الوحيد للرسل وإنزال الكتاب والميزان[2]، تأثير الأصول الاعتقادية في الاستنباط.

ب ـ الاستفادة من تجارب الحياة البشرية التي أثبتت أن الدين لن يكون له

---

(1) راجع: مجلة آينه پژوهش، العدد ٢٤: ٧٠ و٧١.

(2) تقرير مختصر: ٩٣.

معنى من دون تطبيق العدالة[1]، تأثير التجارب والعلوم الإنسانية في الاجتهاد.

ج ـ التأكيد على ضرورة تكوين مفهوم صحيح للحياة، والتطوّر، والتفاعل مع العصر[2].

د ـ لا ينظر الإسلام بعين الاحترام والتقدير والقداسة لتلك الملكية المفضية لتخريب العدل والإحسان؛ لأن القوانين التي تقابل الإسلام لا قيمة لها، بل الإسلام هو الحجة على هذه القوانين.

وهنا يعاد طرح السؤال نفسه: ما هو المقصود من الإسلام؟ هل قراءة خاصّة له قدّمت بوصفها تصوّراً شاملاً له؟ هذا بالإضافة إلى أن تلك القوانين والقواعد قد استحصلت من بطن الإسلام نفسه.

واستدامة للموضوع عينه يذكر الحكيمي في الحياة: «كل قانون أو عادة أو رسم لابد أن يكون خاضعاً وتابعاً للأهداف الأصلية للإسلام وتوجّهاته الثابتة في بناء المجتمع، وإعادة تشكيل الإنسانية وفقاً للمثل العليا للإسلام في عالم الإنسان»[3].

هـ ـ إنّ حرمة كثرة الأموال وتكاثر الثروات وتكديسها حرمةٌ ذاتية، مع قطع النظر عما يلحقها من حرمات عرضية أيضاً.

و ـ إسقاط المال التكاثري عن أحكام المالية وحقيقتها[4]، ويشير الحكيمي ـ بعد بيان هذين الحكمين ـ: «موقفي الشخصي أنه يمكن استنباط كلا الحكمين بالتدقيق في آيات الباب وأخباره، مع الأخذ بعين الاعتبار العمومات والإطلاقات والأصول، مثل أصل إقامة القسط، وأصل نفي الظلم، وأصل إمكان العيش للجميع، وحرمة احتكار الأموال وكنزها»[5].

---

(1) المصدر نفسه: ١٠٠.

(2) المصدر نفسه: ١٠٦.

(3) المصدر نفسه: ٨٤.

(4) المصدر نفسه: ٦٣.

(5) المصدر نفسه.

ونشيد هنا بنزوع الحكيمي الرفيع ناحية مبدأ العدالة، واهتمامه المميّز بروح النص والشريعة.

وأحاول هنا ـ ودون مناقشة صحّة ولا سقم نتائج اجتهاده ـ أن أطرح بعض الأسئلة حول توظيف المدرسة التفكيكية نفسها للعلوم العقلية وسائر العلوم البشرية:

هل هذا الاجتهاد الفقهي ناتج فقط عن الرجوع للآيات والأحاديث، بمعنى اتّباع المنهج عينه الذي سلكه سائر الفقهاء فوصلوا به إلى نتائج مخالفة، أم أن تلك الاجتهادات حصلت نتيجة مدّ يد العون للعقل وسيرة العقلاء، والكثير من الأحكام القبلية الحاصلة من العقل أو المستنبطة من العلوم القبلية، إنسانيةً كانت أو غيرها؟

أعتقد أنه يتعسّر دون تكوين مفروضات فكرية مسبقة ـ كالتي سيأتي ذكرها ـ الوصول لهذا الاجتهاد الذي أظهرته موسوعة الحياة، لا بل يتعذر، وهذه المفروضات هي ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ:

١ ـ الحسن والقبح العقليان، أي حسن العدل، وأن الاسلام يحكم بما هو عدلٍ في الواقع.

٢ ـ قاعدة اللطف.

٣ ـ إثبات وجود ملاءمة وارتباط وانسجام بين الروح والبدن، وكذا بين احتياجاتهما ومقتضياتهما، كما وإثبات وجود علاقة متوازنة بين المعنويات والماديات.

٤ ـ الاعتقاد بالمجتمع بوصفه كلّاً حقيقياً، وأن حياته أو موته ظواهر واقعية.

٥ ـ إثبات سعة أهداف الأنبياء ووظائف الدين، تبعاً للحاجات الرئيسية للإنسان؛ بغية الوصول لرقيّه المادي والمعنوي.

٦ ـ افتراض معيار محدّد لتعيين أصالة مجموعةٍ من الحاجات البشرية.

٧ ـ القول بالحقوق الإلهية أو الطبيعية للإنسان.

٨ ـ منافاة تكديس الأموال للتنمية المعنوية والأخلاقيّة.

نتيجة وخلاصة

يمكن أن نعرض بعض تأملات هذه المقالة حول المدرسة التفكيكية في نقاط محدّدة:

١ ـ الخلط بين مقامي الثبوت والإثبات، في مسير الفعل المعرفي الوحياني والعقلاني والشهودي.

٢ ـ استحالة التوصية بضرورة حذف جميع المعلومات والأصول المسبقة، حتى وإن كانت يقينيّةً وعقلية، بغية فهم الآيات والأحاديث، والغفلة عن كيفية نفوذ المبادئ والبناءات العقلية في منهج الاجتهاد الديني.

٣ ـ استحالة إقصاء الفعل التأويلي نظريّاً وعمليّاً، بما يعني حمل بعض النصوص على خلاف ظاهرها، وهو أمر لا مفرّ منه.

٤ ـ وجود بعض الإبهام حول موارد تعارض العقل والنقل.

٥ ـ عدم تقديم المدرسة التفكيكية ضمانات عملانية لرفع الاختلافات الدينية الحاصلة.

٦ ـ عدم نجاح رادة التفكيك ولا أنصاره في بلورة آرائهم عملياً.

المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية
قراءة نقدية مقارنة

الشيخ سعيد رحيميان[1]

ترجمة: حيدر حب الله

المقدمة

لاحظت في الفترة الأخيرة دراسةً حول المدرسة التفكيكية[2] وعلاقتها بمدرسة العلامة محمد حسين الطباطبائي، وقد سعت تلك المقالة للعثور على جذور العقل التفكيكي في مطاوي نظريات الطباطبائي[3]، لتجعلها مؤيداً لها، وقد حاولت هنا أن أدرس الأصول الفكرية لمدرسة الطباطبائي في قراءتها للإسلام، واجتهادها في مصادر الشريعة، وذلك تحت عنوان: مبادئ القراءة الدمجية[4]، وعبر ذلك نقد

---

(1) رئيس تحرير مجلة «پاسدار اسلام»، والرئيس السابق لمؤسسة الشهيد الإيرانية.

(2) مجلة كيهان فرهنكى، ويژه مكتب تفكيك، السنة التاسعة، العدد ١٢ ص٢٣.

(3) لا نهدف ـ في المبدأ ـ إلى ممارسة تحقيق تاريخي، لاكتشاف مدى صحّة هذه النسبة للطباطبائي، إنما عرض نظريات مدرسة الطباطبائي حول مناهج معرفة الإسلام ودرسه، وأنماط استخدام المصادر الوحيانية والروائية، كما ومقارنة هذا المنهج بذاك الذي قدّمته المدرسة التفكيكية، مستعرضين ـ ضمناً ـ الملاحظات النقدية التي سجّلتها أعمال الطباطبائي على مقولة التفكيك.

(4) هذا العنوان، اصطلاح أقترحه للتدليل على تطابق المناهج العقلية والقلبية والنقلية (الوحي) وتأييدها بعضها لبعضها الآخر، أي الاعتقاد باتحاد القرآن والبرهان والعرفان، وهو ما سنوضح خصائصه في هذه المقالة.

مبادئ المدرسة التفكيكية من وجهة نظر الطباطبائي، اعتماداً على نتاجه العلمي المتوفّر.

لا شكّ لكل متدين حصيف أقام فكره على بحث وتحقيق أن قلق المنهج المعرفي حاضر وثقيل، ويحظى عنده بأهمية بالغة تحكم طبيعة تعامله مع الدين،وهذا القلق الهام في مضمونه يبدي نفسه في الأديان الإلهية، سيما منها الإسلام، الذي اعتبر الوحي مصدراً من مصادر المعرفة، في مجالين اثنين هما:

١ ـ منهج الاستفادة والاستنباط من الوحي.

٢ ـ مَدَيات العلاقة التي تحكم المعطيات المعرفية الحاصلة من الوحي وتلك المنتجة عبر مصادر المعرفة الأخرى، كالعقل، والقلب، والحس، وليس أدنى شك في أن الباحث الإسلامي والعالم الإلهي يفرض هذه المناهج والبناءات المعلنة وغير المعلنة أساسيات قلبية تحتية تنطلق عبرها توظيفاته للوحي والقرآن والروايات وفهمه لها، كما يسعى عبرها لحلّ التعارض الظاهري أو غيره ما بين مدركاته الخاصة من الوحي وبقية المعطيات المعرفيّة التي حازها من أدواته الإيستمولوجية الأخرى، مرسياً نوعاً من التعادل أو المفاضلة فيما بينها، وقد كان الجواب الذي قدّم عن الإشكاليتين المذكورتين آنفاً سبباً ـ عبر تاريخ الفكر الإسلامي ـ لظهور مدارس مختلفة فيما بينها في فهم الإسلام ورعيه.

ونطرح هنا رؤية مدرستين اثنتين كانت لكلّ واحدةٍ منهما تصوّرات مختلفة حول منهج فهم الإسلام والاجتهاد في المصادر الوحيانية والروائية، إلاّ أننا نشير قبل ذلك إلى أمرٍ تلزم الإشارة إليه، وهو أنّ الهدف الرئيس لهذه المقالة تشريح الأسس التي قامت عليها هاتان المدرستان، مع الإشارة المجملة العابرة للجذور التاريخية لكل اتجاه، إذ لا نقدر على رصد التطوّرات التاريخية بتفصيل أكثر.

لا نرتاب في مبدأ وجود الاختلافات النظرية الكلامية والعقدية والتفسيرية بين العلماء، وانتقادات بعضهم للبعض الآخر، بدءاً من الاختلافات التي وقعت بين أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلافات اجتهادات الشيخ الصدوق مع الشيخ المفيد

في المعارف والاعتقادات، مروراً باختلاف نظريات الحكماء والمتكلمين مع الفقهاء والمحدّثين، أو امتياز استنباطات الأخباريين في الفروع عن الأصوليين فيها، أو الأخباريين في الأصول مع الحكماء، أو أنصار المدرسة الظاهرية مع الفلاسفة، وكذا من اختلاف قراءات رادة المدرسة الخراسانية إلى نظريات حكماء الحكمة المتعالية من أنصار مدرستي إصفهان وطهران.. لا شك أنّ هذه الخلافات جميعها تحكي عن وجود منهجين في التفكير وآليتين في الممارسة الاجتهادية في الدين، كما لا نرتاب في أنّ كلّ طرفٍ إنما قصد بجهوده الوصول إلى الحقائق الدينية والحصول على استنتاجات صحيحة ومعقولة عن الدين، ولا شك أنّ إفراد هذه الجذور ببحث تاريخي تحليلي يعدّ لازماً، جديراً بالرصد والدراسة، وهو ما لا يتناسب مع هذه المقالة.

ونسعى هنا للتعريف بهذين المنهجين في التفكير:

١ ـ الاتجاه التوليفي التركيبي

تقوم هذه القراءة على أساس اتحاد المعطيات العقلية، والقلبية، والوحيانية، ووقوع انسجام وتناغم كاملين فيما بينها، بمعنى أنّ العقل والقلب والوحي تمثل معاً ثلاثة مصادر للمعرفة أو فقل: ثلاث أدوات، رغم أنّ لكلّ واحدٍ من هذه الأدوات مجاله الخاص وحدوده المعينة التي لايجدر تخطّيها.

إن تنوّع المجالات لا يتنافى مع وقوع تناغم بين الاستنتاجات والمعطيات التي توفّرها لنا هذه المصادر الثلاثة في دوائر المعرفة المختلفة التي تشترك فيها، مثل علم الوجود والقضايا الخبرية الحاكية عن الواقع الخارجي، ليس لا تتنافى فحسب، بل إنّ كلّ واحدٍ منها يدعم صاحبيه ويؤيدّهما، فالعقل والقلب يدعمان ـ بالجهود الفكرية والمشاهدات الباطنية ـ الحقائق الوحيانيّة حسب طاقتهما وتبعاً لمبلغهما، كما لا تتنافى أبداً ـ من جهةٍ أخرى ـ الحقائق الدينية مع المعطيات اليقينية للعقل السليم وشهود القلب الصافي والمهذّب.

إن مبدأ عدم التناقض بين الحقائق الدينية والمعطيات العقلية والشهودية من المبادئ الأساسية لهذا الاتجاه، وقد بذلت جهود في الفلسفة والحكمة والكلام والتفسير، وحتى المباحث الحديثية، لدراسة هذا التوافق الثلاثي وإثباته[١].

ولهذا الاتجاه الذي يرتكز على أطروحة رئيسية هي: اتحاد القرآن والعرفان والبرهان، أسس أوّلية هامة نشير إلى أبرزها وأهمّها:

١ ـ الاعتراف بالدور الرئيس الذي يلعبه العقل، والمبادئ العقلانية في المجالات الثلاث، بمعنى أن العقل واستدلالاته وعلومه النظرية اليقينية، ومعطياته المؤكّدة الناتجة عن استخدام الإنسان للمنهج العقلائي تعدّ:

أولاً: معطيات معتبرة في مجالي المعرفة الوجودية والمعرفة الأخلاقية القيمية.

ثانياً: تمثل دعامةً خلفيةً قوية لإثبات الحاجة للدين وضرورة البعثة، أي للوحي والرسالة، إضافةً إلى إثبات وجود واجب الوجود.

ثالثاً: من أهم الأدوات الموظّفة في تفسير نصوص الوحي والاستنتاج من المصادر النقلية، كما أنها تمثل قرينة هامّةً يعتمد المتكلّم الحكيم عليها في خطاب الأفراد العقلاء، بمعنى أنّ العقل مصباحٌ والدين سبيل، فلا بدّ للإنسان من هذا المصباح لاهتداء الطريق وطيّه، وقد تحدّثت النصوص الدينية عن العقل بوصفه سراجاً، كما تحدّثت عن الدين بوصفه صراطاً وسبيلاً.

٢ ـ الأخذ بمبدأ تقدّم نتائج البراهين اليقينيّة العقلية على ظواهر النصوص

---

(1) من رادة هذا الاتجاه في القرن الأخير جملة من الشخصيات البارزة نذكر من بينها: الإمام الخميني في شرح دعاء السحر، وتفسير سورة الحمد، وشرح الأربعون حديثاً، والعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، والشيعة في الإسلام، والقرآن في الإسلام، والعلامة الشعراني في تعليقاته على شرح أصول الكافي، وكذلك في الوافي، والأستاذ الشهيد مرتضى مطهري في الرؤية الكونية الإسلامية، وكليات العلوم الإسلامية، والفطرة، والإنسان الكامل، والمعرفة في القرآن، والأستاذ جوادي آملي في شناخت شناسي قرآن، ومقدمة شرح الأسفار الأربعة، وشريعت در آينيه معرفت، والأستاذ حسن زاده آملي في هزار ويك نكته، ورسالة القرآن، وبرهان وعرفان از هم جدايي ندارند، والأستاذ جلال الدين الآشتياني في شرح مقدّمة فصوص الحكم، ومقدّمة أصول المعارف.

الدينية، لا على الدلالات اليقينيّة الصريحة للنص الديني في حالات التعارض الظاهري، ومعنى ذلك أنّ البرهان العقلي يمثل شاهداً وقرينةً متصلةً اعتمدها المتكلم الحكيم في إيصال خطابه ومراده إلى العقلاء الذين يخاطبهم، وقد عبرّت بعض الروايات الدينية عن العقل بالحجّة الباطنية.

٣ ـ مبدأ عدم حجية أخبار الآحاد في غير الفقه والأحكام العملية، ذلك أنّها لا تفيد علماً، والحال أن اليقين ضروري وحتمي في الأصول الاعتقادية، كما أنّ المعارف الحاكية عن الواقع الخارجي التكويني لا معنى للتعبّد فيها حتى يكون خبر الواحد في موردها حجةً، ذلك أنّه ليس ثمّة أثر شرعي تعبّدي مترتّب عليها، ولهذا لا تجعل الحجية لخبر الواحد في مثل هذه الحالات، إذ هذه القضايا غير القيمية ولا الأخلاقية من نوع الحقائق والمعارف، فيما يكون جعل الحجية من الأمور الاعتبارية، ولا معنى لتصرّف يد الجعل والاعتبار بالأمور التكوينية (العلم والمعرفة)، بل إنّ تنزيل الظنّ منزلة العلم واعتباره عينه تعبداً مما لا معنى له هنا، بل هو مخالف لبناءات العقلاء ومرتكزاتهم.

وانطلاقاً من المعطى المذكور، لا يغدو للإجماع دور أيضاً في أصول الدين وعقدياته، ذلك أنّ أصول المعارف يلزم فيها تحصيل العلم القطعي.

وعلى المنوال عينه، لا تمثل ظواهر النصّ القرآني ـ رغم يقينية صدوره ـ عاملاً أساسياً في الاجتهاد العقدي ونحوه، نظراً لظنية الدلالة المستكنّة في هذا النص، بل تعدّ دعامةً ثانويةً مؤيدة لمعطيات العقل في المجالين العقدي والمعرفي العام، وللسبب ذاته غدت آية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ هود: ٧، دعامةً عقديةً، لكن بعد إجراء تعديلات تأويلية في دلالتها، انطلاقاً من الشواهد العقلية والقرائن النقلية، اللهم إلاّ إذا كان هناك دلالة قطعية في نصّ ديني قرآني ما، فيؤخذ به حينئذٍ ويُرجع إليه.

نعم، للعلامة الطباطبائي في خصوص ظواهر القرآن الكريم رأي خاص، يقضي باعتبارها حجةً وكاشفاً عن الواقع، ما لم تقم قرينة قطعية على خلافها، كما هو الحال في معالجته ـ مثلاً ـ لبداية الخلقة الإنسانية وردّ نظرية داروين، والسبب

في ذلك، أي امتياز الظواهر القرآنية عن مداليل الروايات، وحجيّة هذه الظواهر حتى في المجال العقدي والتكويني، يمكن أن يرجع:

أولاً: إلى أصالة النص القرآني ومرجعيته العامّة حتى في تقويم الروايات وتمييز صحيحها عن سقيمها.

وثانياً: إلى مبدأ الوضوح القرآني، وأنّ هذا الكتاب في نفسه بيان ومبين وواضح في دلالته ومعانيه، أي مبدأ تفسير القرآن بالقرآن.

وثالثاً: وجود احتمال النقل بالمعنى في كثير من الروايات أو أغلبها، مما يفسح المجال لاحتمال تسرّب وعي الناقل وثقافته ومحيطه الفكري وطاقاته الذهنية إلى داخل النص المنقول، مما يحدث فيه تصرّفاً في الألفاظ والعبارات، على خلاف الحال في النصّ القرآني، إذ لا ريب في أنّها عين الألفاظ التي أعلمها المولى سبحانه لنبيّه الكريم.

ورابعاً: يقينية صدور النص الكتابي في مقابل ظنية صدور الروايات، وهو ما يحتمل أن تكون له علاقة أيضاً.

٤ ـ مبدأ عدم تقدّم الأحكام الظنية في العلوم البشرية الأعمّ من التجريبية والإنسانية والقيمية و.. على ظواهر النصوص القرآنية والحديثية، وذلك انطلاقاً من البُعد الفرضي في هذه المناهج، إضافةً إلى عدم امتلاكها كاشفية حتمية عن الواقع، وعدم إفادة الاستقراء سوى الظنّ والتخمين، ومعنى ذلك أنّه لا يمكن حمل الآيات القرآنية على معطيات هذا النوع من العلوم، ومن ثم نسبتها إلى القرآن الكريم أو المعصوم، رغم ما لهذه العلوم من دور إيجابيّ هام في خلق أبعاد جديدة ورؤى خلاّقة لإعادة قراءة الموضوعات على وفقها.

٥ ـ الاعتقاد في تفسير القرآن الكريم بدور المدركات العقلية والمشاهدات القلبية وفحوى الروايات في مدّ التفسير بفهمٍ جديد لما وراء ظواهر النصوص، إلى جانب الإقرار بالفهم العرفي وظواهر الآيات، غاية ما في الأمر أن قانون بطون القرآن يساعد على تأييد ظواهره عبر دعم العقليات والشهوديات لهذه الظواهر من خلال

تعيين المفاهيم أو تحديد المصاديق، أو وضع اليد على دلالات أكثر دقّة.

بل يذهب بعضهم إلى أن الألفاظ إنّما وضعت أساساً لروح المعاني، وهي نظرية شكّلت منطلقاً عتيداً لسلسلةٍ من الممارسات التأويلات لنصوص الكتاب والسنّة.

وقد ذهب المتأخرون من العلماء والباحثين ممّن ناصر هذا الاتجاه إلى أنّ الوصول إلى المدلولات الباطنية القرآنية لا يكون إلاّ عبر الظهورات القرآنية نفسها، وفقاً لمبدأ تفسير القرآن بالقرآن، أي أنّه لابد في أيّ ممارسة تأويلية من وجود انسجامٍ بينها وبين الظاهر القرآني، ومن ثم فالتأويل لا يقع على قطيعة مع ظواهر الآيات، بل ينطلق منها بصورة ممنهجة، وفي إطارها، بشرط قدرة ظواهر الآيات على تحمّل المعطى الباطني[1]، لا فرق في ذلك بين أن تكون القرينة المفسِّرة عقليةً أو شهودية.

وانطلاقاً من ذلك، يرفض العلامة الطباطبائي تطويع النص القرآني خدمةً للمعطيات الفلسفية والعرفانية، أو فرض القواعد الفلسفية عليه، إلاّ أنّه مع ذلك يذهب إلى أنّ سبيل العقل والشهود والكشف مؤثر في بلوغ فهمٍ أكثر عمقاً للقرآن، وذلك عبر خلقه أفقاً أوسع، ورؤيةً أكثر رحابة، وقدرةً أقوى على الفهم والوعي والقراءة والاستيعاب... إلى جانب ـ طبعاً ـ منهج تفسير القرآن بالقرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام.

ووفقاً للمبدأ أعلاه، إذا قمنا ـ من وجهة نظر أوّلية ـ بتأويل آيةٍ موهمةٍ للجبر أو التفويض سنجد أنّنا في أكثر الحالات لا نمارس تأويلاً حقيقياً، وذلك لأننا نعتمد

---

(1) يذهب العلامة الطباطبائي إلى أنّ فهم الآية بمعونة القرائن، حتى مع حملها نتيجة ذلك على معنى مجازي، ليس خلافاً للظاهر القرآني، ذلك أنّ ظاهر الآية حينئذٍ يكون بنفسه مفيداً للمعطى المجازي، ويعتقد العلامة أنّ التأويل يعني فهم بواطن الآيات وحقائقها الواقعية، ذلك الواقع الذي يمثل حقيقة خارجية عينية، فيما تكون الآيات مثلاً له، وفي الحقيقة، فهذا الكتاب الجمعي الإجمالي يعدّ بنفسه مرتبةً من الوجود لا يبلغها سوى المطهّرون. راجع له: الميزان ٣: ٤٤ ـ ٥٥.

القرينة المنفصلة التي تضاهي القرينة المتصلة في تكوين الظهور للكلام والدلالة، انطلاقاً من اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن، والاستفادة من مبدأ: «إنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً وينطق بعضه ببعض»، كما واعتماد قراءة كليانيّة جامعة ومستوعبة لمجمل مقاطع النصّ القرآني وآياته من خلال النظر إلى الروح العامة المبثوثة فيها.

من هنا يصرّح العلامة الطباطبائي: أولاً: بأن الاكتفاء بتفسير آيةٍ قرآنية واحدةٍ، مع الغفلة عن التدبّر الكلّي في المجمل القرآني وسائر الآيات، وثانياً: وضع مذهب كلامي أو فلسفي أو أفكار شخصيّة ذاتية، مهما كانت صحيحة، موضع الأصل لتدور الآيات القرآنية في فلكه وتكون تابعةً له.. إنّ هذين الأمرين يصرّح العلامة بأنّهما ممنوعان، بل هما مصداق للتفسير بالرأي[1].

٦ ـ يتجلّى هذا الاتجاه التوحيدي الدمجي الذي نتحدّث عنه في مجال الفروع العملية الشرعية ودائرة الأحكام، في المدرسة الأصولية، حيث يدعمها ويساندها بقوّة، ذلك أنّ هذه المدرسة تبدي اعتقاداً صريحاً بدور العلوم اليقينية في الاجتهاد الفقهي في مصادر الأحكام.

وخلاصة القول: إن هذا الاتجاه يعتقد جداً بالوشائج المحكمة التي تربط المناهج الثلاثة العقلية، والقلبية، والنصية، بل يرى أنّها لا تعارض بعضها أبداً في الدوائر التي تشترك فيها، وإن كان لكل واحدة منها دائرته الخاصّة التي تلتقي مع الدوائر الأخرى بنحوٍ من نسبة العموم والخصوص من وجه دون التباين التام، ومن هنا لا يبطل العقل في نطاقه الخاص أيّاً مما أوصل القلب إليه، كما نجده يؤيّد ما استفيد من الشريعة على نحو حاسمٍ ويقيني، أو على الأقل نراه يلتزم الصمت والسكوت، كما أنّه لا ينفي الدائرة التي تتخطّاه وتعلو عليه ـ طور فوق طور العقل ـ بل يثبتها، وهكذا على المنوال عينه علاقة القلب بالعقل، والقلب بالنص والنقل.

---

(1) الطباطبائي، الميزان ٣: ٧٧.

ملاحظة: نلاحظ من خلال المبادئ المشار إليها في هذا الاتجاه امتيازه عن مدرسة تكامل المعرفة الدينية ـ القبض والبسط ـ، وهي المدرسة التي تعتقد بوجود تأثير وعلاقةٍ بين المعارف الدينية وتلك الخارج دينية بنحو فعل الأخيرة فعلها البيّن في الأولى، ذلك أنّ الاعتقاد بدور رئيس للعقل والكشف ومعطيات العرفان والفلسفة في فهم النصوص العقدية، وتأثيرها الفاعل في استنتاجات الباحث، أي انبناء هاتين المعرفتين النصية من جهة والعقلية الكشفية من جهة على علاقة تأثير وتأثر مؤطّر الدائرة، لا يستدعي الاعتقاد بترابط عام وشامل للمعارف الدينية مع تلك غير الدينية، لتخضع الأولى لصيرورة مستديمة تبعاً لتحوّلات الثانية بشكل شامل ودائم.

وقد لاحظنا في كلمات العلامة الطباطبائي، إثارةً لهذه الإشكالية، وسوف نسعى لعرض موقفه في هذا المجال هنا.

الطباطبائي والاتجاه الدمجي التوليفي

وقبل الشروع في عرض نظرية الاتجاه الآخر، أعني المدرسة التفكيكية، نحاول ـ مستهدفين استجلاء الموضوع أكثر ـ استبيان الآليات التي يستخدمها هذا المنهج لممارسة الاجتهاد الديني، ما هي أبعاده؟ وما هي طبيعة العلاقة بين العقل والقلب والوحي؟ كما وتحديد نوعية العلاقة التي تربط الفسفة والعرفان، وطبيعة فهم النص القرآني والحديثي... ذلك كلّه نستشرفه وفقاً لنظريات مدرسة العلامة الطباطبائي.

١ ـ العلاقة بين الدين والفلسفة

يشرح العلامة الطباطبائي المنهج الفلسفي، بوصفه المنحى العقلي في فهم الدين، بالقول: «خلافاً لأوهام جماعة، لا يراد بالبحث الفلسفي معتقدات أمثال أرسطو، وأفلاطون، وسقراط، بجمعها ولملمتها، ثم قبولها قبولاً أعمى... فالقيمة في البحث الفلسفي للنظر، لا للرجال ولا لأصحاب النظر.. فما يقوّم البحث الفلسفي درس

كليات عالم الوجود اعتماداً على سلسلة من القضايا البديهية أو النظرية المؤكّدة من البديهيات، باستخدام المنهج الفطري، وذلك لتكوين فهم أو تصوّر لمبدأ خلق العالم، وكيفية إبداعه وتكوّنه، وبدايته، ونهايته»[(١)].

ومن هذا النصّ الدالّ تنجلي صورة موقف العلامة من العلاقة الواقعية (العلمية والفنية والفلسفية) للفلسفة بالدين[(٢)]، أما على الصعيد الإثباتي لا الواقعي للفلسفة، وهو ما نقصد به سيرورتها التكوّنية والتاريخية بوصفها انشعاباً من العلوم البشرية، فإنّ الطباطبائي يتحدّث عن علاقته بالوحي وعلوم الشريعة قائلاً: «إنّ مدرسة صدر المتألهين قد حققت نجاحات ملحوظة على صعيد التقريب بين هذه المسالك الثلاثة: الوحي، والعقل، والشهود، نجاحات كانت الفلسفة عبر ألفيّات عدّة من الزمن محرومةً منها»[(٣)].

٢ ـ العلاقة بين الدين والعرفان

يقدّم لنا الطباطبائي تصوّره عن العرفان والتصوّف بوجودهما الواقعي والثبوتي على الشكل التالي: «يمكننا القول بشكل عام: بأن علاقةً خاصّة تربط أساس الدين، بمعنى القول بالألوهية والخضوع لعالم الغيب، بطريقة التصوّف، ولذلك نجد المتصوّفة حاضرين بين الطوائف الدينية بأجمعها في العالم، بما فيها البوذية والبراهمة، فكل طائفةٍ تودع زمام وجود تمام أجزاء هذا العالم بيدِ عالم ما فوق الطبيعة...، فريق منهم ينشغل بالتخلية والتجريد للنفس على أمل فهم الأسرار القابعة خلف ستار الغيب.. وهذا هو سبيل التصوّف، وإن تسمّى هؤلاء لدى كل فريقٍ وجماعة باسمٍ خاص بهم.. ولهذا لا يجدر وضع طريقة التصوّف مذهباً خاصّاً إلى

---

(1) الشيعة ١: ٦٥، ٦٦، .أيضاً: ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(2) إنه يعتقد في هذا المجال بعدم وجود أي خلاف إطلاقاً بين الكتاب والسنّة، وعلى تقدير وجود تنافٍ ظاهري، يقدّم الدليل القطعي الدلالة على ظنيّها. راجع المصدر نفسه ١: ٦١.

(3) المصدر نفسه: ٧١.

جانب سائر المذاهب، فلا يقال مثلاً: بأنّ المذاهب الإسلامية هي: التسنّن، والتشيّع، والاعتزال، والتصوّف و...، بل لكل مذهبٍ من مذاهب الإسلام فريقٌ صوفي وآخر غير صوفي، والتقسيم الحقيقي هو أنّه ثمة سبل ثلاثة لنيل حقائق الوجود وواقعياته، تلك الحقائق التي تدعوا لها الأديان والمذاهب، وتدفع الإنسان نحوها، وهذه السُبُل هي: سبيل ظهورات البيان الديني، وسبيل الاستدلال العقلي مع المنطق الفطري، المسمّى بطريق الفلسفة، وسبيل تصفية النفس والمجاهدات الدينية، وهو سبيل العرفان والتصوّف»[1].

إن الكلام المنقول آنفاً يدلّل بوضوح على أن التصوّف والعرفان ليس مدرسةً ولا مذهباً في عرض الوحي والشريعة، إنّما هو منحى قلبي يهدف للحصول على بعض المعارف الدينية.

ويبيّن الطباطبائي في كتاب «رسالة التشيع»، وبشكل مفصّل، طرقاً ثلاثة هي:

١ ـ طريق الإرشادات المولوية والتشريعية والوحيانية القائمة على الحقائق التكوينية والفطرة الإنسانية.

٢ ـ طريق الاستدلال المنطقي القائم على الواقعية الإنسانية، وتطابق الشعور بالاستدلالي الإنساني مع الواقع.

٣ ـ طريق الكشف والمشاهدة، الذي يشكّل البنية التحتية للحياة المعنوية في الإسلام.

وهذه الطرق الثلاثة يعتبرها الطباطبائي طرقاً قرآنية، باحثاً ـ بالتفصيل ـ عن التناسب الحاصل بينها، بما في ذلك توافق الوحي والعقل، وتوافق الشريعة والطريقة[2].

---

(1) المصدر نفسه ١: ٩١، ٩٢، ولمزيد من الاطلاع على علاقة التشيّع بالعرفان والتصوّف على امتداد التاريخ، وأسباب نسبة فريق العرفاء والصوفية للإمام الأوّل للشيعة علي عليه السلام راجع: رسالت تشيع: ٩٥ ـ ١١٠.

(2) راجع: رسالة التشيع: ٣٩ ـ ٥٠، وأيضاً: ٨٤ ـ ١٠٩، وهذا الكتاب الذي نشر مؤخراً بعد ثلاثين عاماً من تصنيفه، يحتوي الجزء الثاني منه على حوارات الطباطبائي مع هنري كوربان.

ويذهب الطباطبائي إلى أنّ الإنسان مضطرّ لاستخدام العقل والعلوم الناتجة عنه في فهم الدين، فغنى الدين وكماله في ذاته، أي في واقعه وعند الله، لا يعني عدم حاجتنا إلى المنطق وبعض العلوم الأُخرى في فهمه وإدراكه.

ويجيب العلامة الطباطبائي عن الشبهة القائلة: إنّ تمام ما يحتاجه الإنسان مخزون في الكتاب الإلهي أي القرآن، وأنّه أودع في أخبار أهل البيت ﵈، وعليه، فما هي الحاجة لأفكار الملاحدة والكفار ونتاجاتهم العلمية؟! يجيب بالقول:

أولاً: إن الحاجة إلى العلوم العقلية والمنطقية هي عين الحاجة إلى المنهج الاستدلالي الذي استخدمه المستشكل نفسه، ذلك أنّ صاحب الإشكالية عينه قد ألّف فيها قياساً اقترانياً منطقياً.

ثانياً: إن استغناء الكتاب والسنّة عن أن يضمّ إليهما شيء كي يفيدا معارفهما غير استغناء المتمسّك بالكتاب والسنّة، فقد وقعت ها هنا مغالطة، وبان المستشكل كالإنسان غير المطّلع المستنكف عن تعلّم العلوم بحجّة أنّها جميعها أودعت داخل الفطرة الإنسانية.

ثالثاً: إنّ الكتاب والسنّة بنفسيهما قد دعيا ـ وعلى نطاق واسع ـ لاستخدام المناهج والآليات العقلية الصحيحة، والطريق العقلي الصحيح هو عينه طريق ترتيب المقدّمات البديهية أو تلك المنتهية إلى البديهيات بغية الوصول إلى المطلوب، فقد قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ﴾ الزمر: ١٧ ـ ١٨، نعم، نهى الكتاب والسنّة عما يخالفهما مخالفةً صريحة، ذلك أنّهما، أي الكتاب والسنّة القطعية، من مصاديق ما دلّ العقل نفسه صريحاً على صدقه وإصابته...

رابعاً: إنّ الحقّ حق أينما كان، وبأيّ طريق حصل، ومن أيّ مأخذٍ أخذ، فلا أثر إطلاقاً لإيمان ولا كفر حامل الحق وبالغه ومبلّغه[١].

ولكي يجيب العلامة الطباطبائي عن مقولة أنّ الله سبحانه قد تحدّث في كتابه

---

(1) الميزان ٥: ٢٥٨.

الكريم طبقاً لمألوف الكلام ومتعارفه بين الناس، بما يفهمه أهل اللغة، ومن ثمّ فلسنا بحاجة في فهم كلامه وتعقّله إلى المنطق والفلسفة وسائر موروث الكفار! يدلّل على فساد هذا الرأي، ذلك أنّه لا مفرّ عن استعمال المنطق، تماماً كما فعله المستشكل في إشكاله، فهذا الكلام، كمن يقول بأنّ القرآن قد هدانا إلى المقاصد الدينية، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الكلام اللغوي الذي هو ميراث أهل الجاهلية[١].

ومن هذا الكلام يتّضح جلياً أنّ معرفة اللغة العقلية والأصول الفكرية التي يمثل المنطق عمدتها، إلى جانب بقية الأسس العقلية القطعية.. حاجة ضرورية لفهم مراد القرآن الكريم ومعانيه.

ويتحدّث الطباطبائي في موضعٍ آخر عن المعارف القرآنية، فيراها على مرتبة سامية سامقة جداً، إلاّ أنّ كل استعداد وطاقة بشرية تدركها بشكل خاص[٢]، ونحن نعرف أن من جملة ما يهيئ الاستعداد البشري لوعي معاني القرآن تنمية المعلومات الإنسانية، وتعميقها، ومضاعفة المعرفة و.. إلى جانب تهذيب الذات وتحليتها بالكمالات النفسانية[٣]، ويكفي في استجلاء هذه الحقيقة أن نطلّ إطلالةً عابرةً على سيرورة العلوم وصيرورتها، علومٍ كالتفسير، والفقه، والحكمة، على امتداد التاريخ والزمن.

---

(1) المصدر نفسه: ٢٦٥، ٢٦٦.

(2) الطباطبائي، مجموعة مقالات وپرسشها وپاسخها: ٢٧٩، ٢٨٠.

(3) يوافق العلامة الطباطبائي في موضع آخر من كلامه على انفعال الفهم الديني من العناصر غير الدينية، مثل الحب والبغض والهوى و... ويذهب إلى أنّ الكثير من القدماء الماضين كانوا متلهفين إلى ما يصبون إليه، وكانوا يرونه من نافذة الدين، فيجعلون القرآن الكريم تابعاً لميولهم ورغباتهم وتوجّهاتهم، ويشتدّ هذا الحال في أوساط علماء الأديان، مما يشكّل ـ بمجموعه ـ سبباً رئيسياً لظهور الاختلاف الديني، بمعناه المذموم لا الممدوح، راجع: الميزان ١: المقدّمة، و ٢١، و٥: ٢٧١ ـ ٢٨٢، ولابدّ في النهاية من القول بأن خلوص المعرفة الدينية رهين إلى حدّ بعيد بخلوص الأخلاق الإنسانية، وعدم اتباع الميول الذاتية، فالشبهات المعرفية أقلّ دوراً من الشهوات العلمية في حذف الدين عن مساره الصحيح.

ومن الواضح أنّه لابدّ من الالتفات إلى أنّ العلامة الطباطبائي رغم إقراره بتأثير المعلومات اليقينية في فهم المعارف الدينية عبر مسار خاص وفي إطار محدّد، عندما تطابق المادّة المنظورة للطرفين معاً، أو عبر التأييد الذي يقوم به إعمال المنطق وتوظيف الأصول العقلانية... رغم إقراره بذلك، إلاّ أنّه لا يقبل بنسبيّة الفهم الديني، أو بشمولية مبدأ التأثير والتأثر بين الدين وتمام المعطيات المعرفية البشرية، وربط الدين بالتحوّلات العلمية، يقول: «فإن قلت: لا مناص من عروض التحوّل في جميع ما ذكرت أنّه مستغنٍ عنه، كالاعتقادات والأخلاق الكلية ونحوها، فإنّها جميعاً تتغيّر بتغيّر الأوضاع الاجتماعية والمحيطات المختلفة، ومرور الأزمنة، فلا يجوز أن ينكر أنّ الإنسان الجديد تغاير أفكارُه أفكار الإنسان القديم، وكذا الإنسان يختلف نحو تفكّره بحسب اختلاف مناطق حياته، كالأراضي الاستوائية والقطبية والنقاط المعتدلة، وكذا بتفاوت أوضاع حياته، من خادم ومخدوم، وبدوي وحضري، ومثرٍ ومعدم، وفقير وغني ونحو ذلك، فالأفكار والآراء تختلف باختلاف العوامل، وتتحوّل بتحوّل الأعصار بلا شك كائنةً ما كانت.

قلت: الإشكال مبنيّ على نظرية نسبية العلوم والآراء الإنسانية، ولازمها كون الحقّ والباطل، والخير والشر أموراً نسبية إضافية، فالمعارف الكلية النظرية المتعلقة بالمبدأ والمعاد، وكذا الآراء الكلية العملية، كالحكم بكون الاجتماع خيراً للإنسان، وكون العدل خيراً (حكماً كلياً لا من حيث انطباقه على المورد) تكون أحكاماً نسبية متغيّرة بتغيّر الأزمنة والأوضاع والأحوال، وقد بيّنا في محلّه فساد هذه النظرية من حيث كليّتها»[١].

وسوف نبيّن الأبعاد الأخرى لهذا الاتجاه في مطاوي دراسة المدرسة التفكيكية.

---

(1) الميزان ٤: ١١٩ ـ ١٢٠.

٢ ـ الاتجاه التفكيكي

إذا اعتبرنا نظرية القبض والبسط، كما مرّت إجمالاً، الجانبَ الإفراطي في اتكاء المعارف الدينية على المعارف البشرية، فإن المدرسة التفكيكية تمثل الخط المقابل تماماً، أي قمة التفريط، ذلك أنّها تعتقد بعدم إمكان بلوغ جوهر الدين وروحه، إلاّ عبر تفكيك المعطيات البشرية عن الإسلام بخلوصه وصفائه، وبعبارةٍ أخرى إمكانية التحرّر من المدركات الذهنية، والأحكام أو المفروضات القبلية المنبثقة من المعارف البشرية، لا بل ضرورة هذا التحرّر والانفلات.

ونشير هنا إلى بعض الأسس الهامّة لهذه المدرسة وهي:

١ ـ الأطروحة الأساسية في النظام الفكري للمدرسة التفكيكية تقوم على التفكيك بين اتجاهات ثلاثة هي: العقل، والوحي، والكشف، بوصفها سبلاً ومناهج معرفية متباينة، والكشف عن الانفصال والتخارج الواقع بين معطيات كلّ منها، عندما يمكن قولبتها في إطار ما يسمى المعرفة الدينية، والمعرفة الفلسفية، والمعرفة العرفانية، أي أن المطلوبَ قراءةٌ خالصة خلوصة لكل تجاه، بغية فهم أبعاده وبلوغ أعماقه ومغازيه.

ويذهب اتجاه التفكيك ـ منذ البداية ـ إلى اعتبار الفلسفة والعرفان مدارس في عرض الوحي وعلى تباينٍ معه، وأن معظم خلافات المذاهب الإسلامية واختلافاتها، وكذلك المدارس الفكرية المتنوّعة، تنبعث من هذه الإقحامات التي قامت بها الفلسفة والعرفان، ومن اختلاط العلوم بعضها ببعضها الآخر، وهذا معناه أن تطبيق المنهج التفكيكي يمنحنا ضمانةً للوصول إلى الوحدة العقدية، بل إلى الإسلام الأصيل نفسه.

ويطبّق المذهب التفكيكي مقولته هذه في الفلسفة والعرفان والوحي بشقيها الثبوتي الواقعي النفس أمري، والإثباتي التاريخي أيضاً[1].

---

(1) المقصود من الجانب الثبوتي لعلم من العلوم أو لمعرفة، المسائل العلمية المعتمدة على مبادئها، والتي تتكوّن عبر منهج محدّد، فتشمل مدّعيات ذلك العلم، وأدلّته ومحتوياته، أي ما يفترض أن يكون كذلك، بقطع النظر عن المتكوّن فعلاً منه، أو وجوده التاريخي وصيرورته، أما الجانب الإثباتي فيقصد

٢ ـ رفض مبدأ التأويل: التأويل في القراءة التفكيكية جهد تكلّفي لإيقاع الانسجام وتحقيق التوافق بين الدين وجملة النتائج المولّدة داخل علوم الناس وآرائها وعقائدها، إنّه عامل من عوامل الإطاحة بخلوص التفكيك، وعنصر من عناصر تغطية الأهداف والمفاهيم الرئيسية لهذه المدرسة، بل هو خلط بين الدين وبقية المعارف البشرية. إن امتزاج الفلسفة، والعرفان، والميول الفكرية المختلفة بالدين ونفوذها داخل دائرته فرض ـ لزاماً ـ توظيف مبدأ التأويل، والحال أن هذا المبدأ لا يفضي سوى إلى خلط المعطيات المعرفية، والتفكير من مواقع متبادلة.

٣ ـ من الموائز الأساسية لمدرسة التفكيك الالتزام الصارم بالآيات والروايات في أصول الدين والتعبّد بالمعارف، رغم عدم وجود إشارة لحدود هذا الالتزام وضوابطه، بل كان مبهماً في ممارسته عملياً، فمثلاً: هل هذا الالتزام والتعبد محصور في إجمال ما أنزل الله أو أنّه يجري في التفاصيل؟ وعلى التقدير الثاني فهل مدلولات الأخبار ـ مطلقاً متواترة كانت أم مستفيضةً أم آحاداً ـ حجة أم هناك تفصيل يفترض تبنّيه؟ وأيّهما المقدّم في حالات التعارض: مدلول الحديث وظاهر الآية أو القضايا العقلية اليقينية؟ بل أيّهما المقدّم عند التعارض: ظاهر القرآن أم ظاهر الحديث الشريف؟

وما شابه هذه الأسئلة والموضوعات..

به الهوية التاريخية، وسيرورة هذا العلم وتحققه الفعلي في الاجتماع المعرفي البشري، وما يعرفه منه أهل المعرفة، كما واتجاهاته الموجودة فعلاً ومدارسه، وأقسامه ومبادئ مدارسه المختلفة فيما بينها. أي العلم بوجوده المتحقق. ومن الممكن أن تختلف الأحكام الثابتة للعلم ببُعده الأول عنها في بُعده الثاني، فإذا فرضنا أنّ الفلسفة هي العلم بالعوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ـ أي من ناحية الثبوت ـ فإن علوم الطبيعيات القديمة، وجملة من الجهود الهامة للفلاسفة مثل كيفية الإبصار، ومسائل الأفلاك و.. سوف تعتبر غير فلسفيةٍ من الزاوية الثبوتية، رغم أنّه من الممكن جداً اعتبارها من الناحية الإثباتية جزءاً من النشاط الفلسفي وتاريخ الفلسفة وجهود الفلاسفة. إن المدرسة التفكيكية تفصل العقل والقلب والوحي عن بعضها في مقامي الثبوت والإثبات معاً، وهو ما سنتعرّض له لاحقاً.

٤ ـ يركّز رادة المدرسة التفكيكية على السيرورة التاريخية للحضارة الإسلامية وثقافة المسلمين، ويبذلون جهوداً ملحوظة لرصد المدارس الفكرية المختلفة التي نمت داخل الفرق والمذاهب الإسلامية وفهمها، دون نظر فعلاً لمديات السعة أو التتبّع أو العمق أو السطحية أو الريادة التي مارسها هؤلاء الرادة والمؤسّسون.

ويمكننا فهم المحاور الرئيسية التي تركّزت جهود التفكيكيين عليها عبر مرورٍ سريع على الفهرست الذي قدّمه لنا الأستاذ محمد رضا الحكيمي.

أ ـ بيان إطار البحث في كيفية تكوّن الثقافة الإسلامية.

ب ـ نقاط اشتراك الاتجاهات الفكرية في إطار نموّ هذه الثقافة.

ج ـ المصادر اليقينية أو المحتملة للعناصر الفلسفية والكلامية والثقافية للمدارس الإسلامية المختلفة.

د ـ تحليل فروع الثقافة الإسلامية وانشعاباتها.

هـ ـ دراسة حال بعض المدارس من حيث ١ ـ مسألة التأويل ٢ ـ التشيّع وعدمه ٣ ـ التقيّد العملي بالإسلام.

و ـ التعريف بالاتجاهات الفلسفية والعرفانية في الإسلام، بوصفها حركات التقاطية.

ز ـ بيان خصائص العقل، والوحي، والقلب (الكشف).

ح ـ بيان بعض المشخّصات التاريخية والشكلية للمدرسة التفكيكية[1].

نقد أصول المدرسة التفكيكية من وجهة نظر الطباطبائي

كما ذكرنا، استند الأستاذ الحكيمي ـ في دراسته حول المدرسة التفكيكية ـ

---

(1) المؤلّف هذه الدراسة آراء خاصّة حول مدرسة التفكيك، نطرح لاحقاً، إلاّ أننا نحاول فعلاً رصد هذه المدرسة من وجهة نظر مدرسة العلامة الطباطبائي.

إلى كلمات العلامة الطباطبائي لدعم نظريته في هذه المدرسة، وهي خطوة نراها مدعاةً للتعجّب والاستغراب، فهي تشبه لدى المطّلع على المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية، القول بأن الوحيد البهبهاني أخباريّ أو أنّ الأمين الاسترآبادي رجل أصولي، والسبب في ذلك أنّ العلامة الطباطبائي يصرّح في نصوص بالغة الكثرة ليس بعدم القطيعة بين دوائر المعارف الثلاث: العقلية، والقلبية، والدينية، بل ـ وكما سنرى من نصوصه التي سوف نستحضرها من كتاب الميزان ـ كان بنفسه مواجهاً لهذه المقولات التفكيكية، وراداً لشبهاتها، وناقداً لها.

تعرّض العلامة الطباطبائي لهذا الموضوع ضمن المبحث القرآني والروائي الذي عقده ذيل الآية التاسعة عشرة من سورة المائدة، ذاكراً أجوبةً دقيقة ومفصّلة على مقولات أولئك المتناغمين مع مقولات مدرسة التفكيك اليوم، والقائلين بضرورة الرجوع إلى المصادر الشرعية وأحاديث أهل بيت العصمة ﷺ، دون الاستفادة من نتاجات التفكير والشهود القطعية المؤكّدة، معتبرين سبيل الفلسفة والعرفان مخالفاً للسبيل الأصيل للسلف الصالح، بل هو مخالف للمنهج القرآني ونهج السنّة.

ونحاول هنا ذكر الشبهة التي ذكرها الشيخ مجتبى القزويني [أحد أعلام مدرسة التفكيك] في مقدّمة كتاب بيان الفرقان، عبر نقل كلام العلامة الطباطبائي في استعراضها وردّها.

يقول الطباطبائي: «وقول بعضهم ـ فيما ذكره ـ: إن طريق السلف الصالح كان مبايناً لطريق الفلسفة والعرفان، وكانوا يستغنون بالكتاب والسنة عن استعمال الأصول المنطقية والعقلية كالفلاسفة، وعن استعمال طرق الرياضة كالعرفاء.

ثم لما نقلت فلسفة يونان في عصر الخلفاء إلى العربية رام المتكلمون من المسلمين ـ وقد كانوا من تبعة القرآن ـ إلى تطبيق المطالب الفلسفية على المعارف القرآنية، فتفرقوا بذلك إلى فرقتي الأشاعرة والمعتزلة، ثم نبغ آخرون في زمان الخلفاء تسمّوا بالصوفية والعرفاء، كانوا يدّعون كشف الأسرار والعلم بحقائق القرآن، وكانوا يزعمون أنهم في غنى عن الرجوع إلى أهل العصمة والطهارة، وبذلك

امتازت الفقهاء والشيعة ـ وهم المتمسكون بذيلهم ﷺ ـ عنهم، ولم يزل الأمر على ذلك إلى ما يقرب من أواسط القرن الثالث عشر من الهجرة (قبل مائة سنة تقريباً)، وعند ذلك أخذ هؤلاء (يعني الفلاسفة والعرفاء) في التدليس والتلبيس، وتأويل مقاصد القرآن والحديث إلى ما يوافق المطالب الفلسفية والعرفانية، حتى اشتبه الأمر على الأكثرين.

واستنتج [أي صاحب هذا القول] من ذلك أن هذه الأصول مخالفة للطريقة الحقة التي يهدي إليها الكتاب والسنة.

ثم أورد بعض الإشكالات على المنطق ـ مما أوردناه ـ كوجود الاختلاف بين المنطقيين أنفسهم، ووقوع الخطأ مع استعماله، وعدم وجود البديهيات واليقينيات ـ بمقدارٍ كاف ـ في المسائل الحقيقيّة، ثم ذكر مسائل كثيرة من الفلسفة، وعدّها جميعاً مناقضةً لصريح ما يستفاد من الكتاب والسنة.

هذا محصل كلامه وقد لخّصناه تلخيصاً.

وليت شعري! أي جهة من الجهات الموضوعة في هذا الكلام على كثرتها تقبل الإصلاح والترميم، فقد استظهر الداء على الدواء.

أما ما ذكره من تاريخ المتكلمين وانحرافهم عن الأئمة ﷺ، وقصدهم إلى تطبيق الفلسفة على القرآن وانقسامهم بذلك إلى فرقتي الأشاعرة والمعتزلة، وظهور الصوفية وزعمهم أنهم ومتّبعيهم في غنى عن الكتاب والسنّة، وبقاء الأمر على هذا الحال، وظهور الفلسفة العرفانية في القرن الثالث عشر.. كل ذلك مما يدفعه التاريخ القطعي، وسيجيء إشارة إلى ذلك كلّه إجمالاً.

على أن فيه خطأ فاحشاً بين الكلام والفلسفة، فإن الفلسفة تبحث بحثاً حقيقياً ويبرهن على مسائل مسلمة بمقدمات يقينية، والكلام يبحث بحثاً أعم من الحقيقي والاعتباري، ويستدل على مسائل موضوعة مسلمة بمقدمات هي أعم من اليقينية والمسلمة، فبين الفنّين أبعد مما بين السماء والأرض، فكيف يتصوّر أن يروم أهل الكلام في كلامهم تطبيق الفلسفة على القرآن؟ على أن المتكلّمين لم يزالوا ـ منذ أول

ناجم نجم منهم إلى يومنا هذا - في شقاق مع الفلاسفة والعرفاء، والموجود من كتبهم ورسائلهم والمنقول من المشاجرات الواقعة بينهم أبلغ شاهد يشهد بذلك.

ولعلّ هذا الإسناد مأخوذ من كلام بعض المستشرقين القائل بأن نقل الفلسفة إلى الإسلام هو الذي أوجد علم الكلام بين المسلمين. هذا، وقد جهل هذا القائل معنى الكلام والفلسفة، وغرض الفنّين، والعلل الموجبة لظهور التكلّم، ورمى من غير مرمى.

وأعجب من ذلك كلّه، أنه ذكر بعد ذلك: الفرق بين الكلام والفلسفة، بأن البحث الكلامي يروم إثبات مسائل المبدء والمعاد مع مراعاة جانب الدين، والبحث الفلسفي يروم ذلك من غير أن يعتني بأمر الدين، ثم جعل ذلك دليلاً على كون السلوك من طريق الأصول المنطقية والعقلية سلوكاً مبايناً لسلوك الدين، مناقضاً للطريق المشروع فيه هذا، فزاد في الفساد، فكلّ ذي خبرةٍ يعلم أن كل من ذكر هذا الفرق بين الفنّين أراد أن يشير إلى أن القياسات المأخوذة في الأبحاث الكلامية جدلية مركبة من مقدمات مسلمة: (المشهورات والمسلمات)، لكون الاستدلال بها على مسائل مسلمة، وما أُخذ في الأبحاث الفلسفية منها قياسات برهانية يراد بها إثبات ما هو الحق لا إثبات ما سلّم ثبوتها تسليماً، وهذا غير أن يقال. إن أحد الطريقين (طريق الكلام) طريق الدين، والآخر طريق مباين لطريق الدين، لا يعتنى به وإن كان حقاً.

وأما ما ذكره من الإشكال على المنطق والفلسفة والعرفان، فما اعترض به على المنطق قد تقدّم الكلام فيه، وأما ما ذكره في موضوع الفلسفة والعرفان فإن كان ما ذكره على ما ذكره وفهم منه ثم ناقض ما هو صريح الدين الحق فلا ريب لمرتاب في أنه باطل، ومن هفوات الباحثين في الفلسفة أو السالكين مسلك العرفان وأغلاطهم، لكن الشأن في أن هفوات أهل فن وسقطاتهم وانحرافهم لا تُحْمَل عل عاتق الفن، وإنما يحمل على قصور الباحثين في بحثهم[1].

---

(١) يذكر العلامة الشعراني أيضاً في تعليقاته على شرح أصول الكافي (٢: ١٢٥) أنّه لو قعّدنا أنّ كل علمٍ قال بعض رجاله أو ذكرت في بعض أقواله ما يخالف العقيدة الحقّة أو لم ينسجم معها صار غير منسجم مع الإسلام، فلن يبقى علم إسلامي البتّة، بما في ذلك علما الفقه وأصوله، ثم بنى الشعراني، وفقاً لذلك، رأيه في إدراج التصوّف والعرفان في العلوم الإسلامية.

وكان عليه أن يتأمل الاختلافات الناشئة بين المتكلّمين: أشعريهم ومعتزليهم وإماميهم، فقد اقتسمت هذه الاختلافات الكلمة الواحدة الإسلامية، فجعلتها ـ بادء بدء ـ ثلاثاً وسبعين فرقة، ثم فرقت كل فرقة إلى فرق، ولعل فروع كل أصل لا ينقص عدداً من أصولها.

فليت شعري هل أوجد الاختلافات شيء غير سلوك طريق الدين؟! وهل يسع لباحث أن يستدل بذلك على بطلان الدين وفساد طريقه؟! أو يأتي هنا بعذر لا يجري هنا؟! أو يرمي أولئك برذيلة معنوية لا توجد عينها أو مثلها في هؤلاء؟! ونظير فنّ الكلام في ذلك الفقه الإسلامي، وانشعاب الشعب والطوائف فيه، ثم الاختلافات الناشئة بين كل طائفة أنفسهم، وكذلك سائر العلوم والصناعات على كثرتها واختلافها.

وأما ما استنتج من جميع كلامه من بطلان جميع الطرق المعمولة وتعيّن طريق الكتاب والسنّة، وهو مسلك الدين، فلا يسعه إلاّ أن يرى طريق التذكر[(١)] وهو الذي نسب إلى أفلاطون اليوناني، وهو أن الإنسان لو تجرّد عن الهوسات النفسانية وتحلّى بحلية التقوى والفضائل الروحية ثم رجع إلى نفسه في أمرٍ بان له الحق فيه.

وهذا هو الذي ذكروه، وقد اختاره بعض القدماء من يونان وغيرهم وجمع من المسلمين، وطائفة من فلاسفة الغرب، غير أن كلا من القائلين به قرره بوجه آخر:

فمنهم من قرّره على أن العلوم الإنسانية فطرية بمعنى أنها حاصلة له، موجودة معه بالفعل في أول وجوده، فلا جرم يرجع معنى حدوث كل علم له جديد إلى حصول التذكر. ومنهم من قرره على أن الرجوع إلى النفس بالانصراف عن

---

(١) تعدّ هذه الفكرة بالغة الدقة، وقد استنتجها العلامة من نمط استدلال الطرف الآخر، وقد وجدنا أنّ الميرزا مهدي الإصفهاني في كتاب أبواب الهدى، وكذلك المرحوم القزويني في بيان الفرقان يعتبران أن السبيل لنيل معارف القرآن والسنّة وحقائقهما هو سبيل الاستذكار، وقد أشار الأستاذ الحكيمي إلى مراحل كسب الحقيقة من وجهة نظر مدرسة التفكيك، فراجع له: صحيفة كيهان فرهنكي، ويژه مكتب تفكيك: ٢٢، المطلب الثامن.

الشواغل المادية يوجب انكشاف الحقائق، لا بمعنى كون العلوم عند الإنسان بالفعل بل هي له بالقوة، وإنما الفعلية في باطن النفس الإنسانية المفصولة عن الإنسان عند الغفلة الموصولة به عند التذكّر، وهذا ما يقول به العرفاء وأهل الإشراق وأترابهم من سائر الملل والنحل. ومنهم من قرّره على نحو ما قرّره العرفاء، غير أنه اشتراط في ذلك التقوى واتباع الشرع ـ علماً وعملاً ـ كعدّة من المسلمين ممن عاصرناهم وغيرهم، زعماً منهم أن اشتراط اتباع الشرع يفرق ما بينهم وبين العرفاء والمتصوفة، وقد خفي عليهم أن العرفاء سبقوهم في هذا الاشتراط، كما يشهد به كتبهم المعتبرة الموجودة، فالقول عين ما قال به المتصوفة، وإنما الفرق بين الفريقين في كيفية الاتباع وتشخيص معنى التبعية، وهؤلاء يعتبرون في التبعية مرحلة الجمود على الظواهر محضاً، فطريقهم طريق مولَّد من تناكح طريقي المتصوفة والأخبارية، إلى غير ذلك من التقريرات[(١)].

والقول بالتذكر إن لم يرد به إبطال الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية لا يخلو من وجه صحةٍ في الجملة، فإن الإنسان حينما يوجد بهويته يوجد شاعراً بذاته وقوى ذاته وبعلله، عالماً بها علماً حضورياً، ومعه من القوى ما يبدل علمه الحضوري إلى علم حصولي. ولا توجد قوة هي مبدء الفعل إلا وهي تفعل فعلها، فللإنسان في أول وجوده شيء من العلوم وإن كانت متأخرةً عنه بحسب الطبع لكنه

---

(١) كنت أشرت في مقالة أخرى إشارةً عابرة إلى وجود بعض معالم المدرسة الأخبارية في بطن المذهب التفكيكي، فراجع صحيفة كيهان انديشه ٤٩: ١٢٥، ولمزيد من الإيضاح أؤكد على أنّ المراد الأصلي لنا هو تحديد موقف التفكيكيين من العقل، ونمط تدخّله في فهم الدين، لقد اعتبر الأخباريون الأصوليين بأنّهم عرّضوا المذهب الفقهي لأهل البيت عليهم السلام للالتقاط والتحريف، وذلك بسبب منحهم العلوم البشرية (أصول الفقه) دوراً في فهم الأحكام الشرعية، كما تمسّكوا (الأصوليون) بأصولهم العملية في أصول الفقه، وجعلوا القواعد اللفظية والعقلية معياراً في فهم النصين القرآني والحديثي، نعم، المدرسة التفكيكية وإن لم تركّز نظرها على البعد الأحكامي في الدين، إلاّ أنّها تشبه الحركة الأخبارية في تجنّبها السماح للعلوم العقلية في الاجتهاد الديني والمعرفي والعقدي عموماً، واصفةً ذلك بالمخالف لمبدأ خلوص الدين وصفائه.

معه بالزمان، هذا، وأيضاً حصول بعض العلوم للإنسان إذا انصرف عن التعلقات المادية بعض الانصراف لا يسع لأحد إنكاره.

وإن أريد بالقول بالذكر إبطال أثر الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية، بمعنى أن ترتيب المقدمات البديهية المتناسبة يوجب خروج الإنسان من القوة إلى الفعل بالنسبة إلى العلم بما يعد نتيجة لها، أو بمعنى أن التذكر بمعنى الرجوع إلى النفس بالتخلية يغني الإنسان عن ترتيب المقدمات العلمية لتحصيل النتائج، فهو من أسخف القول الذي لا يرجع إلى محصّل.

ما القول بالتذكر بمعنى إبطاله الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية، فيبطله أولاً: أن البحث العميق في العلوم والمعارف الإنسانية يعطي أن علومه التصديقية تتوقف على علومه التصورية، والعلوم التصورية تنحصر في العلوم الحسية أو المنتزع منها بنحو من الأنحاء[1]، وقد دلّ القياس والتجربة على أن فاقد حسّ من الحواس فاقد لجميع العلوم المنتهية إلى ذلك الحس، تصوريةً كانت أو تصديقية، نظريةً كانت أو بديهية، ولو كانت العلوم موجودةً للهوية الإنسانية بالفعل لم يؤثر الفقد المفروض في ذلك، والقول بأن العمى والصمم ونحوهما مانعة عن التذكر رجوع عن أصل القول، وهو أن التذكر بمعنى الرجوع إلى النفس بالانصراف عن التعلّقات المادية مفيد لذكر المطلوب بارتفاع الغفلة.

وثانياً: أن التذكر إنما يوفّق له بعض أفراد هذا النوع، وعامة الأفراد يستعملون في مقاصدهم الحيوية سنّة التأليف والاستنتاج، ويستنتجون من ذلك الألوف بعد الألوف من النتائج المستقيمة، وعلى ذلك يجري الحال في جميع العلوم والصناعات، وإنكار شيء من ذلك مكابرة، وحمل ذلك على الاتفاق مجازفة، فالأخذ بهذه السنّة أمر فطري للإنسان لا محيد عنه، ومن المحال أن يجهّز نوع من الأنواع بجهاز فطري تكويني ثم يخبط في عمله، ولا ينجح في مسعاه.

---

(1) راجع]للطباطبائي[أصول الفلسفة: المقالة الخامسة (من الطباطبائي).

وثالثاً: أن جميع ما ينال هؤلاء بما يسمونه تذكراً يعود بالتحليل إلى مقدمات مترتبة ترتيباً منطقياً بحيث يختل أمر النتيجة فيها باختلال شيء من الأصول المقرّرة في هيئتها ومادتها، فهم يستعملون الأصول المنطقية من حيث لا يحسّون به، والاتفاق والصحابة الدائمان لا محصّل لهما، وعليهم أن يأتوا بصورة عملية تذكرية صحيحة لا تجري فيها أصول المنطق.

وأما القول بالتذكر بمعنى إغنائه عن الرجوع إلى الأصول المنطقية ـ ويرجع محصّله إلى أن هناك طريقين: طريق المنطق وطريق التذكر باتباع الشرع مثلاً، والطريقان سواء في الإصابة أو أن طريق التذكّر أفضل وأولى لإصابته دائماً؛ لموافقته قول المعصوم بخلاف طريق المنطق والعقل ـ ففيه خطر الوقوع في الغلط دائماً أو غالباً.

وكيف كان، يرد عليه الإشكال الثاني الوارد على ما تقدّمه، فإن الإحاطة بجميع مقاصد الكتاب والسنة ورموزها وأسرارها على سعة نطاقها العجيبة غير متأتّ إلاّ للآحاد من الناس المتوغلين في التدبر في المعارف الدينية على ما فيها من الارتباط العجيب، والتداخل البالغ بين أُصولها وفروعها، وما يتعلق منها بالاعتقاد وما يتعلق منها بالأعمال الفردية والاجتماعية، ومن المحال أن يكلّف الإنسان تكويناً بالتجهيز التكويني بما وراء طاقته واستطاعته أو يكلّف بذلك تشريعاً، فليس على الناس إلا أن يعقلوا مقاصد الدين بما هو الطريق المألوف عندهم في شؤون حياتهم الفردية والاجتماعية، وهو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات، والمعلوم من الشرع بعض أفراد المعلومات لقيام البرهان على صدقه.

ومن العجيب أن بعض القائلين بالتذكّر جعل هذا بعينه وجهاً للتذكّر على المنطق، فذكر أن العلم بالحقائق الواقعية إن صح حصوله باستعمال المنطق والفلسفة ـ ولن يصحّ ـ فإنّما يتأتّى ذلك لمثل أرسطو وابن سينا من أوحديّي الفلسفة، وليس يتأتى لعامّة الناس، فكيف يمكن أن يأمر الشارع باستعمال المنطق

والأصول الفلسفية طريقاً إلى نيل الواقعيات؟ ولم يتفطن أن الإشكال بعينه مقلوب عليه، فإن أجاب بأن استعمال التذكر ميسور لكل أحد على حسب اتباعه، أجيب بأنّ استعمال المنطق ـ قليلاً أو كثيراً ـ ميسور لكلّ أحد، على حسب استعداده لنيل الحقائق، ولا يجب لكل أحد أن ينال الغاية، ويركب ما فوق الطاقة.

ويرد عليه ثانياً: الإشكال الثالث السابق، فإن هؤلاء يستعملون طريق المنطق في جميع المقاصد التي يبدونها باسم التذكّر، كما تقدّم حتى في البيان الذي أوردوه لإبطال طريق المنطق وتحقيق طريق التذكّر، وكفى به فساداً.

ويرد عليه ثالثاً: أن الوقوع في الخطأ واقع بل غالب في طريق التذكّر الذي ذكروه، فإن التذكّر ـ كما زعموه ـ هو الطريق الذي كان يسلكه السلف الصالح دون طريق المنطق، وقد نقل الاختلاف والخطأ فيما بينهم بما ليس باليسير، كعدة من أصحاب النبي ﷺ ممن اتفق المسلمون على علمه واتّباعه الكتاب والسنة، أو اتفق الجمهور على فقهه وعدالته، وكعدة من أصحاب الأئمة على هذه النعوت، كأبي حمزة، وزرارة، وأبان، وأبي خالد، والهشامين، ومؤمن الطاق، والصفوانيين وغيرهم، فالاختلافات الأساسية بينهم مشهورة معروفة، ومن البيّن أن المختلفين لا ينال الحق إلاّ أحدهما، وكذلك الفقهاء والمحدثون من القدماء، كالكليني، والصدوق، وشيخ الطائفة، والمفيد، والمرتضى، وغيرهم رضوان الله عليهم، فما هو مزية التذكّر على التفكّر المنطقي؟ فكان من الواجب حينئذ التماس مميز آخر غير التذكر يميز بين الحق والباطل، وليس إلاّ التفكر المنطقي فهو المرجع والموئل.

ويرد عليه رابعاً: أن محصل الاستدلال أن الإنسان إذا تمسّك بذيل أهمية العصمة والطهارة لم يقع في خطأ، ولازمه ما تقدم أن الرأي المأخوذ من المعصوم فيما سمعه منه سمعاً يقينياً وعلم بمراده علماً يقينياً لا يقع فيه خطأ، وهذا مما لا كلام فيه لأحد.

وفي الحقيقة المسموع من المعصوم أو المأخوذ منه مادة ليس هو عين

التذكّر ولا الفكر المنطقي، ثم يعقبه هو أن: هذا ما يراه المعصوم، وكل ما يراه حق، فهذا حق، وهذا برهان قطعي النتيجة، وأما غير هذه الصورة من مؤديات أخبار الآحاد أو ما يماثلها مما لا يفيد إلاّ الظن، فان ذلك لا يفيد شيئاً ولا يوجد دليل على حجية الآحاد في غير الأحكام، إلاّ مع موافقة الكتاب ولا الظن يحصل على شيء مع فرض العلم على خلافه من دليل علمي»[١].

وقفة

يمكن ـ اعتماداً على نتاجات رجال مدرسة التفكيك، من الميرزا مهدي الإصفهاني وحتّى الأستاذ محمد رضا الحكيمي ـ استنتاج القضية التالية: واحد من مظاهر سوء الفهم والتفاهم الذي وقع داخل هذه المدرسة، الخلط بين الجانب الإثباتي للدين والهوية التاريخية للعلم والدين معاً من جهة والجانب الثبوتي المعرفي لهما.

إنّ اعتماد محمد رضا الحكيمي كثيراً على تاريخ الفلسفة والعرفان، واعتباره أهمّ من العلمين أنفسهما، والقول بأنّ معرفة العلم والجهل بتاريخه وتحوّلاته، وعدم فصل مراحله التاريخية عن بعضها بعضاً يخدش بعلمية العلم وهويته الخاصّة[٢]، كما والسعي الدؤوب للكشف عن جذور نفوذ الآراء المختلفة في ميدان العلوم الإسلامية ودوافعه ومبادئه... ذلك كلّه يؤيّد ادّعاءنا بمضاعفة الاهتمام بالجانب الإثباتي، والتكوين التاريخي للعلوم العقلية والعرفانية.

من هنا، وقف التفكيكيون موقفاً حذراً من جملة قضايا وعلوم، حتى لو كانت حقّة وصادقة، وذلك لمجرّد شباهتها بأفكار اليونانيين، بل اعتبروها ـ لذلك ـ علوماً غير إسلامية، رغم أنّ بعض الباحثين والمحققين المسلمين قد اعتبروا الجذور

---

(1) الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٥٩ ـ ٢٦٥.

(2) كيهان فرهنگي، ويژه مكتب تفكيك: ١٠.

العرفانية والفلسفة الإسلامية كامنةً في القرآن الكريم والخطب التوحيدية للمعصومين ، وبعض رواياتهم العميقة في هذا المجال، علاوةً على سيرتهم العملية[1].

على أيّ حال، عدم تفكيك محمد رضا الحكيمي بين المقامين المشار إليهما هو ما أدّى به إلى اعتبار العلامة الطباطبائي مدافعاً عن مدرسة التفكيك أو مؤيّداً لها[2]، والحال أن مروراً ـ ولو عابراً وسريعاً ـ على الأعمال العلمية الطباطبائية، ومع التأمّل فيما نقله، يعدّ ـ أي الطباطبائي ـ من أعلام الاتجاه التوليفي الاتحادي القائل بتطابق العقل والقلب والوحي، بل إننا نلاحظ هذا الأمر واضحاً حتى في ذلك النص الذي أحضره الأستاذ الحكيمي عن العلامة الطباطبائي حين يقول الأخير: «والذي يقضي به في ذلك الكتابُ والسنّة ـ وهما يهديان إلى حكم العقل ـ هو أنّ القول بأنّ تحت ظواهر الشريعة حقائق هي باطنها حق، والقول بأنّ للإنسان طريقاً إلى نيلها حق، ولكن الطريق إنما هو استعمال الظواهر الدينية على ما ينبغي من الاستعمال لا غير، وحاشا أن يكون هناك باطن لا يهدي إليه ظاهر، والظاهر عنوان الباطن وطريقه، وحاشا أن يكون هناك شيء آخر أقرب مما دلّ عليه شارع الدين غفل عنه أو تساهل في أمره أو أضرب عنه لوجهٍ من الوجوه بالمرّة... وقد عرفت أنّ الكتاب يصدق من كلّ الطرق ما هو حق، وحاشا أن يكون هناك باطن حق ولا يوافقه

(1) راجع من جملة هؤلاء: الشيعة ١: ٥٩ ـ ٨٠، وكذلك الفصل الثاني من كتاب «بيانات أئمة شيعة وانديشه فلسفي»، رسالة علي والفلسفة الإلهية، رسالة التشيع: ٩٨ ـ ١١٠، ومقدّمة في رحاب نهج البلاغة، للأستاذ مرتضى مطهري، وكليات علوم إسلامي، مبحث الفلسفة والعرفان، وله أيضاً: خدمات متقابل إيران واسلام: ٦٣٧ ـ ٦٤٢، وأيضاً كتاب فلسفه عرفان للدكتور يحيى يثربي: ١١٣ ـ ١١٧.

بل إنّ بعض الباحثين يعتبر أن الأسباب التي تبرّر أوجه الشبه الكثيرة ما بين المدارس العرفانية، والأسس المشتركة الفلسفية هي وحدة أصول الأديان الإلهية، وانشعاب ذلك كلّه من معارف الأنبياء السابقين.

(2) كيهان فرهنكي، ويژه مكتب تفكيك: ٢٣.

ظاهره[1]، وحاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن والبرهان الحق يدفعه ويناقضه»[2].

وأمّا ما نقله الحكيمي عن الطباطبائي في الميزان لدى حديثه عن التاريخ الإجمالي العام للفكر الإسلامي، فإنّما يهدف للحديث عن السيرورة التاريخية لتحوّل العلوم العقلية والحضارة الإسلامية، وإبداء الأسف على ابتعاد العلوم التي تعدّ في واقعها مؤيدةً ومتقاربة من بعضها بعضاً، مثل علوم الشريعة، وتفسير القرآن مع الفلسفة والعرفان و.. ابتعادها عن بعضها، وصيرورتها شعباً متقاطعة من العلوم الإسلامية، كما يهدف لانتقاد أهل العلم في عجزهم عن التقريب التام بين القرآن والبرهان، ولا دلالة في هذا النص على اعتقاد الطباطبائي بالقطيعة ما بين المعارف القرآنية والدينية والمعطيات الفلسفية والعرفانية، أو اعتبار هذه الجهود عبثيةً ضحلة.

وعليه، فتأسّف العلامة الطباطبائي وانتقاده إنما تركّز على المسار العلمي لعملية التقارب والتطابق بين العلوم والمعارف المشار إليها، لا على أصل النظرية والمبدأ، وإلاّ كيف لا يدرك المطّلع على نتاجاته أنّه بذل عمره وقصارى جهده لإبلاغ هذا الأمر، وهو أن الدين وفهمه الأصيل إنما يملكهما البرهان الصحيح والشهود الحقّ، وأنّ هذه المنافذ المعرفية غير متنافية مع بعضها، بل هي في تطابق وانسجام دائمين؟!

حوار دال

ولكي نكمل البحث نذكر ـ باختصار وتصرّف ـ نص السؤال والجواب ما بين العلامة الطباطبائي وأحد القائلين بما يشبه مقولات مدرسة التفكيك، وهو على الشكل التالي:

---

(1) يشير بذلك إلى قاعدة من قواعد التأويل الهامّة، وهي أن بلوغ باطن القرآن إنما يقع في سياق ظاهره وفي طوله، لا مجانباً له، أو مغايراً، أو معارضاً.

(2) الميزان ٥: ٢٨٢، ٢٨٣.

السؤال الأوّل: هل كانت فلسفة اليونان التي نفذت إلى داخل المجتمع الإسلامي بعد قرون من البعثة عقب ترجمتها إلى العربية.. هل كانت تهدف إلى تعرّف المسلمين على العلوم التي تقع خارج جغرافيا بلادهم، أم أنّ ذلك كان مجرّد حجة لكي يحولوا عبرها بين الناس وبين الرجوع إلى أهل البيت ﷺ؟

الجواب: ظاهر الحال أنّ هذا العمل قد أنجز بهدف ترسيخ أسس الأمّة الإسلامية، وتحقيق الأهداف الدينية، تماماً كما وجدنا القرآن الكريم يؤكّد ـ مراراً وتكراراً ـ على التعقل في شؤون الخلق كافّةً والتدبر والتفكير، لكن في الوقت عينه، حيث كانت الحكومات القائمة عصر المعصومين ﷺ بعيدةً عن أهل البيت ﷺ، يمكن القول بأنّ ترجمة الفلسفة واللاهوت اليوناني كانت تهدف سدّ بيوتهم ﷺ.

لكن هل كان ذلك الفعل غير المبرّر من جانب حكومات العصر، وسوء الاستفادة من وراء ترجمة هذا الموروث وإشاعته مجيزاً لنا ترك أبحاث الفلسفة اليونانية أو الاستغناء عنها؟ هل كان منطقياً ـ مع ذلك ـ تجنّب الانشغال بموضوعاتها ومقولاتها؟

إن محتوى الإلهيات اليونانية مجموعة من المباحث العقلية المحضة التي تثبت في نتيجتها الصانع تعالى، كما تثبت وجوب وحدانيّته وسائر صفاته الكمالية، وكذلك لوازم وجوده من النبوّة والمعاد.. وهي برمّتها قضايا يفترض أن يبتدأ بإثباتها عن طريق العقل بوصفها أصولاً للدين، وذلك لكي يتأمّن ـ عبر ذلك ـ ما يثبت لنا القرآن والسنّة ويمنحهما الاعتبار والحجية.

السؤال الثاني: هل ما استوعبته الفلسفة الإلهية اليونانية مستبطنٌ داخل النصوص الإسلامية وروايات المعصومين ﷺ أم لا؟ فإذا كان مستبطناً فعلاً فما هي الحاجة بعد ذلك إلى الفلاسفة، وإذا لم يكن الأمر كذلك علمنا أنّ الفلسفة اليونانية هي التي أكملت الإسلام وجعلته تاماً؟

الجواب: تستوعب الخطابات الدينية ومحتويات الكتاب والسنّة تمام المعارف العقدية والعملية إجمالاً أو تفصيلاً، إلاّ أننا إذا أردنا أن نبحث هذه المعارف

المنضوية تحت النصّ الديني بحثاً عالياً ورفيعاً (وهي معارف ألقيت على مستويات مختلفة من الإدراك والوعي والطاقة والاستعداد الإنساني، كما صبغت بخطابات عامّة يمكن للجميع استخدامها وفهمها) ونحصل على مضامينها السامية التي لا يدركها إلاّ نوع من الأفهام الخاصّة النوعية، فلا مفرّ لنا من وضع سلسلةٍ من الاصطلاحات الخاصّة، وترتيب الموضوعات ترتيباً معيّناً، وتنظيم المسائل بشكلٍ محدّد.

إضافةً إلى ذلك، لا يعني استخدام مباحث اللاهوت الفلسفي تكميلاً للمعارف الدينية، إنما وسيلة للاستفادة منها، تماماً كما هو الحال في استخدام قواعد المنطق لاستنتاج المعارف الإسلامية، أو توظيف قواعد أصول الفقه لاستنباط الأحكام الدينية، حيث لا يعني ذلك أبداً تكميل المعارف الدينية الإسلامية أو الأحكام العملية للإسلام.

السؤال الثالث: عقب قرون من الجهود الشيعية القائمة، بلغت الفلسفة أوجها، هل يمكن استنباط ما أتى به الملا صدرا في الأسفار الأربعة وسائر كتبه.. من نصوص الآيات والأخبار، أم أنّ الممكن فقط هو تطبيق الروايات والأخبار على تلك المعطيات الفلسفية؟

الجواب: إنّ ما نقوله من بلوغ الفلسفة أوجها إنما يعني أنّ المباحث الفلسفية الأخيرة بلغت، قياساً بالدراسات القديمة، مستوىً عالٍ جداً، بما جعلها تناسب المعارف الحقيقة، ولا يعني ذلك إطلاقاً أنّ ما احتوته مصنفات الحكمة مثل الأسفار والمنظومة و.. هو نص من نصوص الوحي المنزل، مصون عن الخطأ، ومنزّه عن اللبس والاشتباه.

السؤال الرابع: إلى من تتجه تلك النصوص الحديثية الواردة في ذمّ أهل الفلسفة، سيما منهم من يأتي في آخر الزمان؟ وهي نصوص سطرت في كتب الحديث مثل بحار الأنوار وحديقة الشيعة، وما هو المقصود أساساً من هذه الأحاديث؟

الجواب: إن الروايات الاثنين أو الثلاثة التي وردت في بعض الكتب في ذمّ أهل الفلسفة في آخر الزمان، تعني ـ على تقدير صحّتها ـ ذمّ أهل الفلسفة، لا الفلسفة عينها، تماماً كما وردت روايات في ذمّ فقهاء آخر الزمان، فإنّ هذه الروايات إنما تذمّ الفقهاء، ولا تذمّ الفقه الإسلامي، وهكذا الحال في الروايات التي وردت في ذمّ أهل الإسلام، وأهل القرآن في آخر الزمان مثل: «لا يبقى من الإسلام إلاّ اسمه، ومن القرآن إلاّ رسمه»، فإنّها لا تطال بذمّها الإسلام والقرآن ذاتيهما.

وحتّى لو فرضنا أن هذه الروايات المعدودة في صنف أخبار الآحاد الظنية كانت واردةً في حقّ الفلسفة عينها، ثم رأينا أن مسائل الفلسفة مطابقة ـ بالتأكيد ـ لما جاء في الكتاب والسنّة، فإنّ هذا يعني أنّ القدح والذم اللذين طالا الفلسفة يفترض أن يطالا أيضاً الكتاب والسنة نفسيهما أيضاً، حيث اشتملا على هذه المسائل عينها مع الاستدلال المرفق، وأساساً كيف يمكن لخبرٍ واحدٍ ظني أن يقف مقابل العلم اليقيني أو يبطله؟![1].

---

(1) راجع: محمد حسين الطباطبائي، مجموعه بررسيهاى إسلامي، انتشارات هجرت: ٨١ ـ ٨٦.

الفصل الثالث

حوار في التفكيك

الإشكالية المنهجية بين العقلين: الفلسفي والتفكيكي
(نظرية المعاد الصدرائية)

إعداد وتنظيم: مهدي مرواريد[١]

ترجمة: وسام الخطاوي

مناظرة

بين الأستاذ الشيخ جوادي آملي[٢]

والأستاذ السيد جعفر سيدان الخراساني[٣]

تعدّ هذه المناظرة من أهمّ المناظرات التي وقعت بين التيار التفكيكي المعاصر الذي يعدّ السيد جعفر سيدان الخراساني من أبرز وجوهه ورجالاته، والتيار التوليفي السائد، القائل بمصالحة ـ بل اندماج ـ بين الفلسفة والعرفان والنص، والذي يعدّ الأستاذ الشيخ عبدالله جوادي آملي من أكبر رجاله، وأكثرهم إسهاماً، وقد تناولت المناظرة ـ إضافة إلى بعض المداخل المنهجية ـ موضوعةً إشكالية بين الطرفين هي مسألة المعاد الجسماني والروحاني، مسلّطةً الضوء على نظرية الملا صدرا الشيرازي في هذا الموضوع.

وستبدو للقارئ في طيّاتها كيفية تعامل كل مدرسة من المدرستين مع الموضوعات العالقة بين النصّ والعقل (التحرير).

---

(1) باحث في مركز البحوث الإسلامية الرضوية في مدينة مشهد.

(2) الشيخ عبدالله جوادي آملي، من أكبر أساتذة الفلسفة الصدرائية في إيران اليوم، وله شرح على الأسفار الأربعة، وتفسير للقرآن (تسنيم)، وهو من أهم أساتذة التفسير المعاصرين، حيث كان تلميذاً للعلامة الطباطبائي.

(3) أحد أبرز وجوه المدرسة التفكيكية المعاصرة، وله نقد على منهج العلامة الطباطبائي.

الجلسة الأولى

اختلاف الفلاسفة واختلاف الفقهاء والنصوص، عدم الاطمئنان إلى سبيل الفلسفة، دور أخبار الآحاد في القضايا العقدية.

الأستاذ سيدان:

عثرت من خلال مراجعاتي لكلمات الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين على موارد تخالف نتائج البحوث الفلسفية المستفادة من الأصول والأدلة الشرعية، وطبيعي أن احتمال وجود قصور في فهم كلمات القوم، أو في فهم مفاد الروايات، وارد في البين.

لكن مع التأمل والتدبر، والحضور عند أهل الفنّ والمتخصّصين بكلا الجنبتين]الفلسفة والحديث[يتضح تخالف كلا المسلكين.

ثم عثرت على بعض اعترافات جمع من علماء الفلسفة تصرّح في بعض الموارد بهذا الاختلاف، من جملتهم المرحوم الآشتياني في «لوامع الحقائق»[1]، والآملي في «درر الفوائد»[2]، والخوانساري في «العقائد الحقة»[3]، فقد اعترف هؤلاء الأكابر بأن المعاد الذي أثبته صدر المتألهين ومن تبعه والمسمّى عندهم بـ «المعاد الجسماني»، هو المعاد الروحاني، بشكل أدق، ممّا لا يتوافق مع المعاد المبيّن في الأدلة الشرعية.

إنّ الإذعان لهذا الأمر ـ يعني مخالفة نتيجة الطريق الفلسفي مع المستفاد من الأدلة الشرعية ـ يوجب عدم الاطمئنان للطريق الفلسفي.

والموضوع الآخر الذي نشاهده في الأبحاث الفلسفية، هو الاختلاف الكبير في كثير من المسائل بين الفلاسفة أنفسهم، وهاتان الجهتان ـ وبالخصوص الجهة

---

(1) الشيخ أحمد الآشتياني، لوامع الحقائق في أصول العقائد: ٣٩ ـ ٤٠، بحث المعاد.

(2) درر الفوائد (تعليقة على شرح منظومة الحكيم السبزواري)، الشيخ محمد تقي الآملي: ٤٦٠.

(3) العقائد الحقة، للسيد أحمد الخوانساري: ٢٦٨.

الأُولى ـ أوجبتا عدم حصول اطمئنان بالطرق الفلسفية.

وبالطبع، فإن المنهج العقلائي وحجية العقل (بالمعنى الواقعي للكلمة) غير قابل للإنكار، وبالعقل يتم إثبات حقانية الوحي، وقيمة كل شيء.

أما في الموارد التي تقع خارج نطاق إمكانية العقل، بمعنى أن العقل يدرك بأنه لا يمكن له إعمال النظر القاطع والواضح فيها، أو كالمسائل المعقدة جداً، والتي وُضعت لها مقدمات خاطئة موضع المقدمات الصحيحة.. ففي هذا النحو من الموارد، لا يصح العمل بالمنهج العقلي، أو الاتكاء المطلق على المقدمات العقلية، وإن أمكن ـ أحياناً ـ حصول القطع من هذه المقدمات، فإنه لا يمكن حينئذٍ البحث مع ذلك الإنسان القاطع، اللهم إلاّ إذا طعنّا في مقدّمات قطعه، حتى يتخلّى عن حالته هذه، ولكن العقل ـ بعد توجهه الإجمالي لهذه الأُمور المذكورة ـ يعتقد أن هذا الطريق غير مأمون، ولذلك يمنع عن الورود فيه.

لهذا كان من المناسب على الفيلسوف الإسلامي ـ الذي يؤمن بالوحي ـ أن يصب ـ في هذه المواضع ـ منهجه المعرفي على الوحي، بمعنى أن يرجع مباشرةً إلى الآيات والروايات، طبعاً مع وضوح الدلالة وتمامية السند، دون أن يلجأ إلى التأويل والتطويع، ما لم تكن في حالةٍ ما قرينة قطعية أو شرعية.

ونحن نرى ـ عموماً ـ أن الفلاسفة الإسلاميين لم يسلكوا هكذا مسلك، حيث بحثوا المسائل أولاً من حيث الرؤى الفكرية والتعقلية، وقبلوا الموضوع على أساس مقدمات غير واضحة ومختلف فيها، ثم بعد ذلك ـ وبحكم انتسابهم إلى مدرسة الوحي ـ كانوا يلقون نظرةً على الأدلة الشرعية مضطرين، وفي كثير من الأحيان كانوا يقعون في تناقض؛ لأنهم يرون عدم وجود توافق بين نتائج أبحاثهم، وبين ما يستفاد من الأدلة الشرعية، ولهذا كانوا يفتحون طريق التأويل، وغالباً ما يتتبعون المتشابهات ليؤيدوا بها ما اختاروه من آراء.

ومن باب المثال مسألة المعاد، فإنهم يطرحون ذلك، كما أشرنا إليه؛ لأن العقل وحده هو القادر في هذه المسألة على طرح المناهج المختلفة، وإن كان قد يأتي

بالمؤيدات الاستحسانية لبعضها، لكن الحكم القطعي على كيفية المعاد خارج عن دائرة العقل.

ولحسن الحظ، فقد اعترف جمع من العلماء المتأخرين من المتخصّصين وأصحاب النظر في المسلكين (الفلسفة والحديث)، بعدم موافقة المعاد الصدرائي للمعاد الجسماني المستفاد من الأدلة الشرعية، وإن كان القائلون بالمعاد المذكور يستشهدون على مختارهم بالآيات والروايات، إلاّ أنّ الثابت بالبحث والتنقيب أن هذه الأدلة إمّا من قبيل المتشابهات ذت الوجوه والاحتمالات المختلفة، أو لها ظهور في خلاف مدّعاهم من قبيل الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ إبراهيم: ٤٨، وقوله تعالى: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١، أو آية: ﴿وأنَّ الله يَبْعَثُ مَن فِي القُبُور﴾ الحج: ٧، مع التوجيه العجيب الذي أعمله صدر المتألهين، حيث قال: «﴿وأنَّ الله يَبْعَثُ مَن فِي القُبورِ﴾، قبور الأجساد وقبور الأرواح، أعني الأبدان»[(١)].

ولاستيضاح هذا المطلب أعلاه، نطالع حاشية الصفحة نفسها، حيث قال الحكيم السبزواري معلّقاً: «أعني الأبدان تفسير لكليهما، فإن الأبدان الطبيعية قبور وغلف للأجساد البرزخية والصور الأُخروية، وكذا للأرواح».

والأعجب من هذا البيان ما قاله القيصري شارح الفصوص بالنسبة إلى الآية الشريفة: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ مريم: ٨٦، قال: «وجاء من قوله تعالى: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا..﴾ ـــ إلى أن قال ـــ : أو أراد بالمجرمين الكاسبين للخيرات، والسالكين طريق النجاة، المرتاضين بالأعمال الشاقة، والمشتاقين لظهور حكم الحاقّة، فإنهم يكسبون بها التجليات المفنية لذواتهم»[(٢)].

الأُستاذ جوادي:

لا ينبغي الخلط بين الطريق العقلي وبين سلاّك الطريق، فإن الطريق العقلي معصوم وإن أخطأ الأفراد السالكون فيه.

---

(1) الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة العقلية) ٩: ١٥٩، هامش رقم (١).

(2) مطلع خصوص الكلم في شرح فصوص الحكم، الشيخ محمود القيصري: ٢٤٦.

والروايات ليست على مستوى واحد، فقد تحدّث الأئمة عليهم السلام على حسب اختلاف درجات الأفراد في الفهم.

ومن باب المثال، ما نقله الصدوق في كتاب التوحيد، باب القدرة: إن عبدالله الديصاني أتى هشام بن الحكم فقال له: «ألك ربّ؟ فقال: بلى، قال: قادر؟ قال: نعم، قادر، قاهر، قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلها في البيضة لا يُكبّر البيضة ولا يصغّر الدنيا؟ فقال هشام: النظرة، فقال له: قد انظرتك حولاً، ثم خرج عنه، فركب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه، فأذن له، فقال: يا ابن رسول الله! أتاني عبدالله الديصاني بمسألة ليس المعوّل فيها إلاّ على الله وعليك، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: عماذا سألك؟ فقال: قال لي: كيت وكيت، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟ قال: خمس، فقال: أيّها أصغر؟ فقال: الناظر. فقال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها. فقال: يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى. فقال: أرى سماءً وأرضاً، ودوراً وقصوراً، وتراباً وجبالاً وأنهاراً.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها، قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا يصغر الدنيا ولا يكبر البيضة، فانكبّ هشام عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه،وقال: حسبي يا ابن رسول الله، فانصرف إلى منزله»[1].

وبهذا المضمون ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «جاء رجل إلى الرضا عليه السلام فقال: هل يقدر ربك أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم، وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك وهي أقل من البيضة؛ لأنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماك عنها»[2].

وفي هذا الباب، روى الصدوق روايةً أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر

---

(1) التوحيد، الشيخ الصدوق: ١٢٢، ب٩ من القدرة، ح١.

(2) المصدر نفسه: ١٣٠، ح١١.

الدنيا أو يكبّر البيضة؟ قال: إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»[١].

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال في جواب من سأله ذات السؤال: «ويلك! إن الله لا يوصف بالعجز، ومن أقدر ممن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة»[٢].

ونجد هنا نحوين من الجواب في هاتين الروايتين.

والأنموذج الآخر لاختلاف الجواب في المسائل الاعتقادية، ما نقله الصدوق أيضاً في التوحيد:

الرواية الأُولى: عن سعد بن سعد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن التوحيد، فقال: «هو الذي أنتم عليه»[٣].

الرواية الثانية: عن هشام بن سالم، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي: أتنعت الله؟ فقلت: نعم، قال: هات، فقلت: هو السميع البصير، قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون، قلت: فكيف تنعته؟ فقال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه، حينئذٍ قال هشام: فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[٤].

ومعلوم أن مستوى الكلام في الرواية الثانية أرقى من الرواية الأُولى. وقد استفاد الفارابي في برهان: «صِرفُ الشيء لا يتكرر ولا يتثنى» من هذه الكلمات والعبائر.

ولا بد من الالتفات إلى موضوع آخر وهو: أن المطلوب في باب أصول العقائد هو الجزم والاعتقاد القلبي، ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد، وإن كان خبر الواحد

(1) المصدر نفسه: ح٩.

(2) المصدر نفسه: ١٠.

(3) المصدر نفسه: ٤٦، ب٢ التوحيد ونفي التشبيه، ح٦.

(4) المصدر نفسه: ١٤٦، ب١١ من صفات الذات وصفات الأفعال.

معتبراً سنداً ودلالة، وقابلاً للاستدلال في المسائل الفقهية؛ لأن مبنى حجية خبر الواحد الثقة أو الوسائط التي تقع سلسلتها إلى المعصوم ثابتة على كاهل الأصول، من قبيل: «أصالة عدم الخطأ في الزيادة» و«أصالة عدم الخطأ في النقيصة».

ولا بد في كل واسطة من تطبيق هذه الأصول حتى تتحقق الحجية. ومعلوم أنه لا يمكن الجزم بالواقع والاعتقاد به من خلال الأصل.

والخلاصة: بما أن سند روايات الآحاد ظني، فلا يمكن جعلها مستنداً للقطع والاعتقاد، وكذلك من جهة الدلالة إذا لم تكن صريحةً في مضمونها، وإنما هي صرف الظهور، فالظهور غير موجب لليقين بالمراد.

وأمّا مسألة اختلاف الفلاسفة الإسلاميين، وأنّ هذا الاختلاف أوجب عدم الاطمئنان بالطريق العقلاني، فينتقض عليه باختلاف الفقهاء فيما بينهم، مع أن مبنى الفقهاء ابتداءً هو الرجوع إلى الروايات، وإذا كان مجرد الاختلاف موجباً لعدم اطمئنان الطريق، فلا بد أن نعرف أن طريق الحديث أيضاً سيكون غير مأمون، وذلك لاختلاف عدد من الفقهاء الكبار كالشيخ الصدوق والمفيد، والانتقادات الشديدة التي وجهها الشيخ المفيد في شرح اعتقادات الصدوق، أو اختلاف الفقهاء المتقدمين والمتأخرين في مسألة منزوحات البئر.

الأُستاذ سيدان:

اختلاف الروايات في باب الأُصول الاعتقادية ـ ومن جملتها الروايتين المذكورتين ـ ليست من قبيل التناقض والتضاد، وإنما هي من قبيل الزيادة والنقيصة، ففي موضوعٍ ما قد يضاف مطلب ـ بحسب اختلاف حال السامع مثلاً ـ لا يتناقض مع ما يقال في موضع آخر، وعليه لا بد من الجمع بين مفاد الروايات، وبهذا الشكل يرتفع الاختلاف.

وأمّا أن أخبار الآحاد غير حجة في المسائل الاعتقادية [فيرد عليه]:

أولاً: إن في كثير من الموارد تكون الأخبار متواترةً أو بحكم المتواترة؛ لأجل احتفافها بالقرائن.

ثانياً: وإن كان خبر الواحد لا يوجب القطع، ولكن في كثير من الموارد يوجب الطمأنينة، وفي مثل هذه الموارد، مع فرض عدم وجود طريق آخر للاعتقاد، يصبح الاعتقاد على طبق خبر الواحد اعتقاداً اطمئنانياً وليس جزمياً، أي لا بد من القول: إنه قد ورد في الشريعة من طريق مطمئن في مسألة اعتقادية ما كذا وكذا. وكذلك من حيث دلالة ظهور الكلمات في كثير من الأحيان، إذ هناك ما يوجب الطمأنينة بمراد المتكلم.

وإذا كان المقصود من الصراحة ـ التي قيلت ـ أن الكلام لا يقبل التوجيه والتأويل، ولو بمثل تأويلات القيصري، فعليه لا يوجد عندنا ـ أساساً ـ أيّ رواية أو آية صريحة؛ لأن كل آية يشار إليها تقبل الحمل والتأويل.

وعلى كل حال، فما قيل لا يقف أمام الرجوع إلى الأدلة الشرعية، بل لابد من مراجعة هذه الأدلة، فإذا كان الدليل الشرعي ـ بعد التأمل والتدبر فيه ـ يوجب يقيناً، فذلك حسن، وإذا أوجب الاطمئنان أو الظن أو أقل من ذلك، ففي المسائل الاعتقادية يتوقف عند ذلك الحد من الاطمئنان أو الظن.

ليس مقصودنا أن لدينا في المسائل الاعتقادية جميعها أدلة قطعية مائة بالمائة، ولكن هذا المطلب لا يسوّغ لنا الإغماض عن الأدلة الشرعية، أو أن نجعلها في الدرجة الثانية، ونبني أساس المعتقدات على الطريقة التعقلية، مع فرض أن المسألة خارجة عن دائرة حكم العقل القطعي.

وأما مسألة اختلاف الفقهاء، فلا يمكن قياسها باختلاف الفلاسفة، وذلك:

أولاً: إن الفقهاء لم يدّعوا أصلاً الجزم والكشف في المسائل الفقهية التي هي مورد الاختلاف والإشكال. وإنما أجزأوا العمل بآرائهم لأنفسهم ولمقلّديهم.

ثانياً: لقد سلك الفقهاء الطريق المناسب للوصول إلى الأحكام الشرعية، وهو

التعبّد بالأدلـة الـشرعية، ولهـذا فهـم معـذورون حتـى لـو أخطـأوا فـي اسـتنباطهم. وملاحظة اختلاف بعضهم مع البعض الآخر لا يجعل الطريـق غيـر موصـل؛ لأنهـم ـ أخيراً ـ لا طريق لهم، وهم معذورون، بعد التسليم بأن العمل والفتوى بالاحتيـاط فـي المسائل جميعها باعث على العسر والحرج، ولكـن هـل سـلك الفلاسـفة الإسـلاميون الطريق الواقعي للوصول إلى الحقائق؟

إنّهم بحثوا ـ ابتداءً ـ المسائل من نافذة العقـل، إلاّ أنّـه لـم تثبـت ضـمانة هـذا الطريق في حد نفسه، ولو لإنسان واحد ناظر مـن الخـارج لهـذا الأمـر ومتوجـه إلـى اختلاف الفلاسفة في نتائج أفكارهم، ولهذا فهو يرى أن هـذا الطريـق غيـر آمـن، وأن عليه أن لا يسلكه.

وحقيقة الأمر: أنهم وردوا من البداية مجال العقل ـ مع فرض أن هذه المـسألة ليست من المستقلات العقلية ـ ثم توصّلوا أخيراً إلـى نتيجـة فكريـة واحـدة، وطالمـا جزموا بهذه النتيجة، وعليه فلا مندوحة لهم إلاّ التخلّي عن كثير من الأدلة الشرعية.

ومعلوم أن الشخص القاطع بمطلب، لا يمكن منعه من ترتيب آثار القطع، ولكن يمكن تذكيره بهذا المطلب، وهو أن نتيجة أفكاره تنافي الأدلة الشرعية، طبعاً فيمـا لـو كان هذا معتقداً بالوحي والأصول الشرعية، ذلك أنه سوف يتـزلزل قطعـه، ويعـرف إجمالاً أن بعض أو جميع المقدمات العقلية ـ التي على أساسها قام قطعه ـ غير تامة.

وأمّا الذين ينظرون من الخارج لهذه الواقعة، فسيعرفون أن الطريق الذي يجـرّ الإنسان إلى مخالفة الأدلة الشرعية طريق غير صحيح، ولا يمكن الاعتمـاد عليـه فـي البناءات الاعتقادية، والظاهر أن الشيخ الكبير الأنصاري ـ في بحث القطع من الرسائل ـ أشار إلى هذا المطلب قائلاً: «وأوجب من ذلك تـرك الخـوض فـي المطالـب العقليـة النظرية؛ لإدراك مـا يتعلـق بأصـول الـدين، فإنـه تعـريض للهـلاك الـدائم، والعـذاب الخالد»[1].

---

(1) الأنصاري، فرائد الأُصول (الرسائل) بحث القطع ١: ٢٦.

الجلسة الثانية

تعبّد الفلاسفة بالشرع. تقديم الفلسفة البحث العقلي على النقلي. الخلاف في مسألة علم الإمام عليه السلام. مدخل إلى جسمانية المعاد..

الأستاذ سيدان:

بيان ملخّص للجلسة السابقة:

١ ـ تثبيت حجية العقل، وأن أساس جميع المبادئ هي الحجج، وأدلة العقل.

٢ ـ انحصار الطريق في غير المستقلات العقلية بالوحي.

٣ ـ الاطمئنان بالأخبار المعتبرة.

٤ ـ وجود فارق بين منهجية الفقهاء والفلاسفة الإسلاميين.

الأستاذ جوادي:

الفيلسوف الإسلامي يفكّر، وينتقي بطريقة حرة، وفي النتيجة يصيّر نفسه عبداً للوحي، ثم بعد أن يقع في شراك هذا الوحي، يتحرّك في داخله، ويبعد عن ذهنه أفكار المدارس المادية والإلحادية، وينتخب من بين الأقفاص قفص الشريعة الذهبي، فيتحدد به ويتقيّد تفكيره في محوره.

وإليك عدة نماذج من هذه التقييدات:

يقول أبو علي سينا في الشفاء في مسألة الدعاء:

«واعلم أن أكثر ما يقرّ به الجمهور، ويفزع إليه، ويقول به فهو حق،وإنما يدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلسفة؛ جهلاً منهم بعلله وأسبابه، وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والإثم...»[1].

أما صدر المتألهين في بحث تجرّد النفس، فيقول بعد إثبات التجرّد:

«فصل في شواهد سمعية في هذا الباب... فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب،

---

(1) ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، المقالة العاشرة، الفصل الأول: ٥٥٥.

حتى يُعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنة»[١].

ويقول صدر المتألهين الشيرازي أيضاً في شرح أصول الكافي في ذيل حديث جنود العقل:

«واعلم أنه يمكننا أن نعرف بنور الاستبصار والاعتبار وجود هذه الجنود... إلاّ أن تعيّن عددها بهذا المبلغ المعيَّن، أعني الخمسة والسبعين، وكذا عدد مقابلاتها، مما لا يعرف إلاّ بنور النبوة، ومشكاة الولاية، فمعرفة حصرها في هذا العدد، وكذا حصر مقابلاتها فيه، موكول إلى السماع من أولياء العصمة وأهل بيت النبوة سلام الله عليهم»[٢].

وعلى هذا الأساس، في ذيل بيان للمرحوم الكليني على خطبة منقولة عن أميرالمؤمنين عليه السلام والتي يقول فيها: «فلو اجتمع ألسنة الجن والإنس، وليس فيها لسان نبيّ، على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به ـ بأبي وأمي ـ ما قدروا عليه».

هنا يقول صدر المتألهين:

«وشاهد ذلك.. فقول النبي صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها».

ثم يبين بتفصيل فضائل المولى أميرالمؤمنين عليه السلام[٣]، ولكن الظواهر لا بد أن تكون في حدّ اليقين، وفي هذه الصورة تكون قابلةً للاستدلال على الاعتقادات، ولا يجوز التمسك بالظواهر قبل الفحص عن المخصص اللبي. فإذا كان المخصص اللبي متصلاً ـ يعني يكون قرينة عقلية بديهية ـ فالمطلب واضح، وإذا كان نظرياً فلا بد من التقويم.

وعلى هذا الأساس، تناول الفلاسفة الإسلاميون البحوث العقلية، بمعنى أنه من

---

(1) الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة العقلية) ٨: ٣٠٣.

(2) شرح أصول الكافي: ٦٨ ـ ٦٩.

(3) المصدر نفسه: ٢٤٢.

أجل فهم المخصصات اللبية وتحديدها، إمّا أن يعثروا على برهان واضح يخالف الظواهر، كي يتخلّوا عنها، وإمّا أنّ البراهين العقلية تكون مؤيدةً للظواهر، أو أنّ العقل لا طريق له للإثبات أو النفي، وفي هذه الصورة يُتمسك بظواهر الشرع.

الأستاذ سيدان:

لا بحث في تقيّد الفلاسفة الإسلاميين بالشرع، ولكن الكلام عمليّ داخل منهج التفكير، فلم يكن مثل هكذا مسلك، وذلك بشهادة هذا المطلب الذي نُقل عن الآخوند ملا صدرا في باب تجرد النفس، ففي كلامه أولاً طُرحت الاستدلالات العقلية، واختير المطلب على أساس هذه الأدلة، ثم راح يلتمس آيةً أو روايةً لإثبات مطلوبه وتأييده.

إضافة إلى ذلك، جعلوا المقدمات العقلية ـ التي هي محلّ الاختلاف والإشكال ـ مزاحمةً لظواهر الشرع ومعارضة[1].

---

(1) أقول: هناك تعليقة مطولة بعد كلام السيد سيدان في حاشية الكتاب لم أعرف هل هي منه أو من معدّ الكتاب الأخ الفاضل مهدي مرواريد، وهذا نصها (المترجم):

«وهنا نذكّر ببعض الروايات الصريحة أو الظاهرة في عدم تجرّد الروح.

١ ـ عن أبي عبدالله، عن أبيه عليهما السلام قال: «واللهِ ما من عبد من شيعتنا ينام إلاّ أصعد الله عزّ وجلّ روحه إلى السّماء فيبارك عليها، فإن كان قد أتى عليها أجلها جعلها في كنوز رحمته، وفي رياض جنّته، وظلّ عرشه. وإن كان أجلها متأخّراً بعث بها مع أَمَنَته من الملائكة ليردّها إلى الجسد الّذي خرجت منه لتسكن فيه... الحديث».

[بحار الأنوار ٦١: ٥٤، عن الكافي وأمالي الصدوق]

٢ ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء، فما رأت الروح في السماء فهو الحقّ، وما رأت في الهواء فهو الأضغاث. ألا وإنّ الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف. فإذا كانت الروح في السماء تعارفت وتباغضت، فإذا تعارفت في السماء تعارفت في الأرض، وإذا تباغضت في السماء تباغضت في الأرض».

[بحار الأنوار ٦١: ٣١]

٣ ـ عن أبي عبدالله، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا ينام الرجل وهو جُنُب، ولا ينام إلاّ على طهور، فإن لم يجد الماء فَلْيَتيمم بالصعيد، فإنّ روح المؤمن ترفع إلى الله تبارك وتعالى فيقبلها ويبارك عليها، فإن كان أجلها قد حضر جعلها في كنوز رحمته، وإن لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمنائه من ملائكته فيردّونها في جسدها».

الأستاذ جوادي:

يُبحث في الكتب الفلسفية والعقلية أولاً في الاستدلالات العقلية، ثم الأدلة النقلية، على عكس الكتب الحديثية، وهذا تقديم وتأخير في مرحلة البيان، وهو ما تقتضيه طبيعة الكتابة ليس إلاّ.

ولم يلج الفقهاء في المسائل الاعتقادية، ولا بحثوا ذلك، بل إنهم اقتصروا في هذه المسائل على ذلك الإيمان الإجمالي، ذلك أنّهم إذا وردوا البحث سوف يرون - مع الأخذ بنظر الاعتبار الروايات والأدلة الشرعية - حصول الاختلاف في النظريات والآراء، كما هو الحال في الفروع.

الأستاذ سيدان:

عمدة البحث أن الفلاسفة الإسلاميين يجعلون المقدمات العقلية غير الواضحة والمختلف فيها مزاحمةً للروايات الواضحة الدلالة، فإذا كنّا بصدد تحديد السبيل السليم لمعرفة الواقع، فإن طريق المعرفة الذي يحكم العقل به (طبعاً في الموارد التي

[بحار الأنوار ٦١: ٣١]

٤ ـ عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ كيف هذا النفخ؟ فقال: إنّ الروح متحرّك كالريح، وإنّما سمّي روحاً؛ لأنّه اشتقّ اسمه من الريح، وإنّما أخرجه على لفظة الريح؛ لأنّ الروح مجانس للريح، وإنّما أضافه إلى نفسه؛ لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح كما اصطفى بيتاً من البيوت فقال: بيتي، وقال لرسول من الرسل: خليلي، وأشباه ذلك، وكلّ ذلك مخلوق مصنوع محدث، مربوب مدبّر».

[بحار الأنوار ٦١: ٢٨؛ أصول الكافي ١: ١٣٣؛ الاحتجاج ٢: ٣٢٣]

٥ ـ عن هشام بن الحكم، عن الصادق عليه السلام قال: ـ في جواب مسألة ـ «.. والروح جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً ـ إلى أن قال ـ : أفيتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه أم هو باق؟

قال عليه السلام: بل هو باقٍ إلى وقت يُنفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء وتفنى، فلا حسّ ولا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبّرها...» .

[بحار الأنوار ٦١: ٣٣ عن الاحتجاج]

ولأجل المزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع: تنبيهات حول المبدأ والمعاد، ميرزا حسن علي مرواريد: ٢٢٥؛ ميزان المطالب، ميرزا جواد آقا طهراني: ٢٦٠.

يفقد العقل ابتداءً الحكم الواضح فيها)، ينحصر في ضرورة الرجوع ابتداءً ـ قبل تلوّث الذهن بالمقدمات والاصطلاحات ـ إلى الوحي.

وبعيداً عن التأويل، والحبّ والبغض، تناقش الأدلة الشرعية، مع التأمل والتدبر في مفادها، وهنا يفهم ـ على نحو العلم الإجمالي ـ أن الدليل العقلي الصحيح ليس خلاف المستفاد من الأدلة الشرعية، إذ كيف يمكن أن نستفيد من الشريعة في موضوعٍ ما خلاف ما يحكم به العقل الواقعي؟!

نعم، قد يقال: إن الأئمة عليهم السلام كانوا في مقام الهداية والتعليم، ولهذا تحدثوا بأحاديث غامضة ملغّزة، ولم يقصدوا الظاهر فضلاً عن الصريح، وأنّ اعتمادهم في هذا الخلاف الظاهر كان على بعض المقدمات العقلية المختلف فيها أساساً، وهو كما ترى.

وأمّا ما قيل: من أن الفقهاء إذا وردوا ميدان المناقشة سوف يرون الاختلاف الكثير، فنقول: إن الاختلاف الذي يعني تعارض الروايات قليل في المسائل الاعتقادية، وما ذكر من نماذج إنما هو من نوع واحد، فمثلاً الخطبة التي في التوحيد المنقولة عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام نجد نظيرها في أقوال الإمام الرضا عليه السلام.

وعليه، إذا كانت الأدلة الأساسية هي الروايات والآيات، وتم النظر فيها بتأمل وإنصاف، فسوف يقل اختلاف وجهات النظر فيها. نعم، إلاّ إذا كانت أفكار الناظرين في الروايات مشوبة قبلاً بالمقدمات العقلية الخلافية، الأمر الذي يوجب الاختلاف أيضاً؛ لأن كلاً منهم يريد أن يوجّه الروايات وتعبيراتها طبقاً لوجهات نظره.

الأستاذ جوادي:

إنّ مسألة علم الإمام عليه السلام مسألة اعتقادية واقعة موقع الاختلاف الشديد بين العلماء، مع أن طرفي النزاع قد تناولا المسألة ناظرين كليهما إلى الأدلة الشرعية، ومن ذلك الاختلاف الواقع بين الفقيهين الكبيرين: صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري في هذه المسألة، فقد قال صاحب الجواهر ـ في هذا الباب ـ الكلامَ المعروف في مبحث (الكر)، وإن كان قد عدل عنه فيما بعد، وقد تعرّض الشيخ

الأنصاري لكلام صاحب الجواهر في كتاب الطهارة ـ بحسب ما نقل عنه ـ وقال: «تعالى الله وتعالوا عن ذلك علواً كبيراً».

الإشكال المطروح في مبحث (الكر)، كان عبارة عن عدم التطابق بين التقديرين: الوزن والمساحة، وقد سجّل صاحب الجواهر في هذا البحث إشكالاً في سياق الجواب عن هذه المسألة، وقد نقل الشيخ الأنصاري كلام صاحب الجواهر وردّ عليه بهذا النحو:

«نعم، دفعه بعض بوجهٍ أشكل، وهو منع علم الإمام عليه السلام بنقص الوزن دائماً عن المساحة، ولا غضاضة فيه؛ لأن علمهم ليس كعلم الخالق، فقد يكون قدّروه بأذهانهم الشريفة وأجرى الله الحكم عليه، وفيه ما لا يخفى، فإن هذا يرجع إلى نسبة الغفلة في الأحكام الشرعية، بل الجهل المركب إليهم، وتقرير الله سبحانه إيّاهم على هذا الخطأ، وتعالى الله وتعالوا عن ذلك علواً كبيراً»[(١)].

الأستاذ سيدان:

من غير الواضح أن صاحب الجواهر أقام اختياره وجهةَ النظر المذكورة على أساس التتبع الكامل في الروايات والأدلة.

وإنما خطر على ذهنه هذا الموضوع، ضمن مناقشة مسألة فقهية، فأشكل باقتضاب، وكما ذكرتم، فقد عدل بعد ذلك عنه[(٢)].

الأستاذ جوادي:

أمّا مسألة المعاد في نظر المرحوم الآخوند [صدر المتألهين]، فهي تتطابق مع

---

(1) كتاب الطهارة للشيخ مرتضى الأنصاري: ٢٥، الماء المحقون.

(2) إن استحضار المثال أعلاه بوصفه أنموذجاً من الاختلاف الشديد بين العلماء في علم الإمام عليه السلام غير مناسب، بل هو اشتباه فاحش من صاحب الجواهر، وقد شكّل بنفسه جبهة، في مقابل جميع علماء الإمامية. مع أنه قد يصدر الاشتباه من كل أحد، ولذلك لا يمكن القول: إنه أفاد هذا الجواب؛ لأنه استند إلى رواية خاصة. وإنما خطر هذا في ذهنه، في سياق مواجهته هذه المشكلة العلمية الفقهية، ثم بعد ذلك تنبّه لاشتباهه، وعدل عن نظره السابق.

وجهة نظر أبي علي [ابن سينا]. قال أبو علي في إلهيات الشفاء:

«يجب أن يُعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي، وهو الذي للبدن عند البعث. وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل...»[١]. ومثل هذه العبارة ما أورده في كتاب النجاة[٢].

وقد تعرض ملا صدرا في شرح الهداية الأثيرية لأثير الدين الأبهري لنفس هذه المسألة بهذا النحو، فقال: «ومما يجب أن يُعلم، قبل الخوض في تلك المقاصد، أن المعاد على ضربين: ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلاّ الوحي والشريعة، وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره، والعقل لا ينكره»[٣].

ثم قال: «ثم اعلم أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطقت به الشريعة...»[٤].

وقال في الأسفار بعد تمهيد الأُصول والمقدمات:

«فصل في نتيجة ما قدمناه، وثمرة ما أصّلناه.

أقول: إن من تأمل وتدبّر في هذه الأُصول والقوانين... لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، ويعلم يقيناً ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أن المُعاد في المَعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما»[٥].

---

(1) إلهيات الشفاء، الفصل الثامن من المقالة التاسعة: ٤٦٠، تحقيق الشيخ الآملي.

(2) أنظر: النجاة، الحكمة الإلهية: ٢٩١، (طبع إيران).

(3) شرح الهداية الأثيرية، خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في أحوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة: ٣٧٦، الطبع الحجري.

(4) المصدر نفسه، في بيان إعادة النفس في الآخرة: ٣٨١.

(5) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ١٩٧.

المناسب الرجوع في المورد أعلاه إلى حاشية الأسفار، حتى يُعلم أن المقصود من هذه العبارة المعنى الذي سوف يأتي بيانه.

وقال: «فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعث أبداناً من القبور، إذا رأى أحد كل واحد منها يقول: هذا فلان بعينه»[١].

وأمّا ظواهر الكلمات المنقولة عن الملا صدرا ـ كما نقلتم في تفسير آية: ﴿وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ الحج: ٧ ـــ والتي دلت على أن البدن قبر، وتحشر الأرواح من الأبدان، فليس معنى ذلك، أن المعاد روحاني، وأن اللذات منحصرة باللذات الروحية. وإنما المقصود أن حكم الإنسان في ذلك العالم حكمه في هذا العالم، ففي هذا العالم الذي تكون فيه الروح مقيدةً بالبدن، هناك نوعان من اللذة:

١ ـ اللذات الروحية والفكرية.

٢ ـ اللذات الحسية (الجسمانية).

والصحيح أن يقال بالنسبة إلى الالتذاذ الروحي: الإنسان حين يبعث من قبر البدن، يخرج من الالتذاذ والتقيد بالجسم، يقول صدر الدين الشيرازي في توضيح قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ الرحمن: ٤٦: «إن الجنة جنتان: روحانية؛ وجسمانية».

ويقول كذلك: «ولك أن تقول: العالم عالمان»[٢]، فعلى هذا يكون للمقربين كلتا الجنتين، وليس المقصود حصر المعاد بالروحاني. ولا بد من إعمال هذا التوجيه في كلمات الشيخ الصدوق أيضاً، وعليه، لا يبقى وجه لاعتراض الشيخ المفيد عليه.

قال الصدوق، على ما نقل عنه في بحار الأنوار: «اعتقادنا في الجنة أنها دار البقاء ودار السلامة... وأنها دارُ أهلها جيران الله، وأولياؤه، وأحبّاؤه، وأهل كرامته، وهم أنواع على مراتب:

منهم: المتنعمون بتقديس الله وتسبيحه وتكبيره في جملة ملائكته.

ومنهم: المتنعّمون بأنواع المآكل والمشارب والفواكه، والأرائك، وحور العين، واستخدام الولدان المخلدين، والجلوس على النمارق والزرابي، ولباس السندس

---

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ٢٠٠.

(2) المصدر نفسه ٣: ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

والحرير، كل منهم إنما يتلذذ بما يشتهي ويريد، حسب ما تعلّقت عليه همته، ويُعطى ما عبد الله من أجله»[١].

وقال الشيخ المفيد عند نقله لهذا الكلام:

«وليس في الجنة من البشر من يلتذ بغير مأكل ومشرب، وما تدركه الحواس من الملذّات. وقول من زعم: أن في الجنة بشراً يلتذّ بالتسبيح والتقديس من دون الأكل والشرب، قول شاذّ عن دين الإسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصارى الذين زعموا: أن المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكةً، لا يطعمون ولا يشربون ولا ينكحون، وقد أكذب الله هذا القول في كتابه بما رغّب العالمين فيه من الأكل والشرب والنكاح، فقال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وِظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَواْ...﴾ الرعد: ٣٥»[٢].

ولا بد أن يقال: لم يكن الصدوق ناظراً في كلامه المتقدّم إلى إنكار اللذائذ الحسية لجماعةٍ من أهل الجنة، بل مقصوده أن المقربين يحصلون ـ مضافاً إلى اللذات الروحانية ـ على اللذات الجسمانية..

والحاصل: إن نظر الملا صدرا عين وجهة نظر أبي علي بن سينا في باب المعاد الروحاني والجسماني، وكذلك هو ـ أيضاً ـ نظر المحدثين وعلماء الإسلام.

الجلسة الثالثة

نقل نصوص الملا صدرا في المعاد. المعاد العنصري أو الصوري.

تطابق رأي الملا صدرا مع رأي محدثي الإسلام أو لا..

الأستاذ سيدان:

وصلنا في الكلام إلى هنا، حيث قلتم: إن نظر الملا صدرا مطابق لنظر المحدثين وعلماء الإسلام القائلين بالمعاد الجسماني، ولكن يبدو أنه فسر كلمة

---

(1) بحار الأنوار ٨: ٢٠٠.

(2) المصدر نفسه: ٢٠٢.

«جسماني» في كثير من الموارد، بأن المقصود من الجسم ليس هو الجسم المادي والبدن العنصري؛ لأن في عالم ما بعد المادة، لا وجود ولا أثر لهذا العالم المادي، وإنما المقصود الهيئة التي تبتدعها النفس، وذلك بالنسبة إلى أكثر النفوس، وأمّا بالنسبة إلى المتصفين بالكمال فلا يوجد حتى جسم بهذا المعنى أيضاً.

وبذلك نتوصل إلى نقطة مهمة من البحث، هي: هل تحشر في العالم الآخر الأرواح مع مادة هذه الدنيا والجسم العنصري أو لا؟

نظر جمهور الفقهاء والمحدثين أن البدن المادي الدنيوي يحشر مع الروح المتعلق بها، ولو مع الاختلاف في العوارض والآثار، لكن الملا صدرا لم يقبل هذا المعنى، وبما أنه أوضح هذا المطلب في موارد متعددة ببيان واضح، فإذا كان هناك إجمال وتشابه في بعض كلماته، فلا بد أن يُفسَّر على هذا المعنى، وإلاّ فإن كلماته ستغدو متناقضة.

والآن نأتي بمقاطع من الأسفار الأربعة تكون شاهداً على ذلك:

يقول: «حكمة عرشية: إن للنفس الإنسانية نشآت ثلاث إدراكية:

النشأة الأُولى: هي الصورة الحسيّة الطبيعية، ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة، ويقال لها: الدنيا؛ لدنوّها وقربها؛ لتقدّمها على الأخيرتين، وعالم الشهادة؛ لكونها مشهودة بالحواس، وشرورها وخيراتها معلومة لكل أحد لا يحتاج إلى البيان، وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركته واستحالته، ووجود صورتها لا تنفك عن وجود مادتها.

والنشأة الثانية: هي الأشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس، ومظهرها الحواس الباطنة، ويقال لها: عالم الغيب والآخرة، لمقايستها إلى الأُولى؛ لأن الآخرة والأُولى من باب المضاف، ولهذا لا يعرف إحداهما إلاّ مع الأُخرى كالمتضائفين، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلا تَذَكَّرُونَ﴾ الواقعة: ٦٢. وهي تنقسم إلى الجنّة: وهي دار السعداء، والجحيم: وهي دار الأشقياء، ومبادئ السعادة والشقاوات فيهما هي الملكات والأخلاق الفاضلة والرذيلة.

والنشأة الثالثة: هي العقلية، وهي دار المقربين ودار العقل والمعقول، ومظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل، وهي لا تكون إلاّ خيراً محضاً ونوراً صرفاً.

فالنشأة الأُولى دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الأرواح، ونبات النيات والاعتقادات، والأخيرتان كلّ منهما دار التمام والفعلية، وحصول الثمرات، وحصاد المزروعات.

فإذا تقرّر هذا، ولم تكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصوّر والأوصاف والملكات النفسانية، إلاّ في أوّل كونها الدنياوي ومبدأ فطرتها الأصلية قبل أن تخرج قوتها الهيولائية النفسانية إلى فعلية الآراء والملكات والأخلاق، فلا يمكن لها بعد أن يخرج في شيء منها من القوة إلى الفعل أن يتكرّر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي أيضاً في هذا العالم، وتكوّن آخر لأجل تعلّق بمادة أُخرى حيوانية»[١].

وقال في موضع آخر:

«وليس لقائل أن يقول: ما قررتم في إبطال النقل بعينه جار في تعلّق النفوس إلى الأبدان في النشأة الآخرة...

لأنا نقول: الأبدان الأُخروية ليس وجودها وجود استعدادي، ولا تكوّنها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرّجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة ولواحق مفارقة. بل، تلك الأبدان لوازم تلك النفوس، كلزوم الظل لذي الظل، حيث إنها فائضة بمجرّد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية، فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية، بلا مدخلية الاستعدادت وحركات المواد، كما في هذا العالم شيئاً فشيئاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ٢١.

وليس وجود البدن الأُخروي مقدماً على وجود نفسه. بل، هما معاً في الوجود من غير تخلّل الجعل بينهما، كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص، فكما أن الشخص وظلّه لا يتقدم أحدهما على الآخر، ولم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده، بل، على سبيل التبعية واللزوم، فهكذا قياس الأبدان الأُخروية مع نفوسها المتصلة بها...»[١].

وقال بعد عدّة صفحات:

«والجواب: إنّ التجرد الواقع في كلام المشكّك، إن أراد به التجرّد عن الأجسام الحسية والأشباح البرزخية جميعاً، فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين والمتوسّطين؛ لأنها وإن تجرّدت عن الحسية لم يتجرّد عن المثالية...»[٢].

وقال أيضاً:

«وأما قوله: لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان غير متناهية، يلزم اجتماع المفارقات كلها .. الخ، فهو مدفوع.

أمّا أولاً فلأنّ الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس. بل إنّما هو في نفوس الأشقياء، ولا يلزم ما ذكره. فإن النفوس بعضها ممّا لا يتعلّق بالأجرام، وما يتعلّق منها بالأشباح المثالية وإن فرض كونها غير متناهية، لم يلزم منه فساد؛ لعدم التزاحم في الأشباح المثالية على محلّ واحد مادّي، فيجوز عدم تناهيه»[٣].

وقال أيضاً:

«تأييد وتذكرة: ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلّق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو عنصري، وينوّر ما قرّرناه من أن الصور الأُخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الأشقياء، ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي أو غير فلكي، بل

---

(1) المصدر نفسه: ٣١.

(2) المصدر نفسه: ٣٧. ثم قال بعد ذلك: «وإن أراد به التجرّد عن الحسيّة دون المثالية، فهو صحيح ولا فساد فيه، كما سيجيء بيانه في باب المعاد».

(3) المصدر نفسه: ٣٩.

هي صورة معلّقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر، مرتبة بأعمال وأفعال حدّث عنها في دار الدنيا، وأثمرت في ذاتها أخلاقاً وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلّقة.. هو ما قاله قدوة المكاشفين محيي الدين العربي»[١].

وقال في ذلك المجلّد أيضاً:

«... فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيّرة، فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهّمته وتخيلته، وبلغت إليه همّته، وسمعت من أهل الشرائع من الحور والقصور، والسدر المخضود، والطلح المنضود، والظلّ الممدود.. وهذا ممّا لا إشكال في إثباته عندنا؛ لأنّ الصور الأُخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع ومادّة كما أشرنا إليه»[٢].

وقال أيضاً:

«وأنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد، اعتقاد علماء الكلام ـ كالإمام الرازي ونظرائه ـ بناءً على أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم، وتصويرها مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة؛ ليتعلق النفس بها مرة أخرى، ولم يتفطّنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى، وعود إلى الدار الأُولى دار العمل والتحصيل لا إلى دار العقبى دار الجزاء والتكميل.

فأين استحالة التناسخ؟ وما معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾ المعارج: ٤٠ ﴿عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١..؟ ولا يخفى على ذي بصيرة أن النشأة الثانية طورٌ آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأن الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه، لا العود إلى الخلقة الماديّة والبدن الترابي الكثيف الظلماني»[٣].

---

(1) المصدر نفسه: ٤٤ ـ ٤٥. والصحيح، محي الدين بن عربي.

(2) المصدر نفسه: ١٤٨.

(3) المصدر نفسه: ١٥٣.

وهكذا يقول بعد تبيانه نظر المتكلّمين:

«وهذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام، وغاية ما وصلت إليه قوّة نظر علماء الرسوم في إثبات النشأة الآخرة، وحشر الأجسام، ونشر الأرواح والنفوس، وفيه - مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش، وعن تحريف الآيات القرآنية عن معانيها.. - إن ما قرّره وصوّره ليس من إثبات النشأة الأخرى، وبيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلاً، فإن الّذي يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس إلاّ إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثة في أمكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا، ويقع منضماً بعضها إلى بعض في مكان واحد، فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة؛ فيعود الروح من عالمه التجرّدي القدسي بعد أحقاب كثيرة ما كانت فيه رَوح وراحة تارةً أخرى إلى هذا العالم، متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم.

وإنّما سمي يوم الآخرة بيوم القيامة؛ لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي، مستغنياً عنه في وجوده، قائماً بذاته وبذات مبدعه ومنشئه. والبدن الأُخروي قائم بالروح هناك، والروح قائم بالبدن الطبيعي ها هنا؛ لضعف وجوده الدنيوي، وقوّة وجوده الأُخروي...»[1].

وقال:

«وقد أشرنا إلى أن وجود الأُمور الأُخروية أصفى من التركيب، وأعلى من الامتزاج، وأقرب إلى الوحدة الخالصة من هذه الأُمور الدنيوية، فكما أن فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأة الأُولى. لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات، فكذلك حقيقة المعاد، والفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد والاستحالات في المواد؛ لأن الآخرة خير وأبقى، وأدوم وأعلى. وما هو كذلك، فهو أولى وأنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى وأهون عليه تعالى، كما قال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ

---

(١) المصدر نفسه: ١٥٦.

وَالْأَرْضِ﴾ الروم: ٢٧»[١].

وقال أيضاً:

«وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليّين على حقيّة المعاد، وثبوت النشأة الباقية، لكنّهم اختلفوا في كيفيّته، فذهب جمهور الإسلاميين وعامة الفقهاء وأصحاب الحديث إلى أنه جسماني فقط، بناءً على أنّ الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد، والزيت في الزيتونة.

وذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين إلى أنّه روحاني، أي عقلي فقط؛ لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه لقطع تعلّق النفس عنها، فلا يعاد بشخصه تارة أخرى، إذ المعدوم لا يعاد.

والنفس جوهر مجرّد باق لا سبيل إليه للفناء، فتعود إلى عالم المفارقات؛ لقطع التعلّقات بالموت الطبيعي.

وذهب كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلّمين، كحجة الإسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الإصفهاني وكثير من أصحابنا الإمامية، كالشيخ المفيد وأبي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحلّي والمحقق الطوسي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين جميعاً، ذهاباً إلى أن النفس مجرّدة تعود إلى البدن، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية إلاّ أن الفرق...

إلى أن قال:

ثم إنّ هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن، أهو هذا البدن بعينه أو مثله؟ وكل من العينية أو المثلية، أيكون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا؟

والظاهر أن هذا الأخير لم يوجبه أحد، بل كثير من الإسلاميين مال كلامهم إلى أنّ البدن المعاد غير البدن الأوّل بحسب الخلقة والشكل...

---

(١) المصدر نفسه: ١٦٢.

إلى أن قال:

هذا تحرير المذاهب والآراء. والحقّ كما ستعلم أن المُعاد في المَعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، فالنفس هذه النفس بعينها، والبدن هذا البدن بعينه، بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان الّذي كان في الدنيا...

(وقد أوضح المرحوم السبزواري ذلك في حاشيته):

أي البدن البرزخي والأُخروي، هذا البدن الدنيوي لكن لا بوصف الدنيوية والطبيعية، وإنّما كان هو هو بعينه لما مضى، وسيأتي أن شيئية الشيء بصورته، أي الصورة البدنية لا بمادته وبصورته»[1].

وقال بعد ذلك:

«المقام الرابع: في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة، هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان، وهو الإذعان اليقيني بأن هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة، موجودات عينية وثابتات حقيقية، وهي في باب الموجودية والتحقق أقوى وأتم وأشد وأدوم من موجودات هذا العالم، وهي الصور المادية، بل، لا نسبة بينهما في قوّة الوجود، وثباته ودوامه، وترتب الأثر عليه، وهي على درجات:

بعضها صور عقلية، هي جنة الموحدين المقربين.

وبعضها صور حسية ملذّة، هي جنّة أصحاب اليمين وأهل السلامة والمسلمين، أو مؤلمة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالّين والمكذبين بيوم الدّين. ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم، بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية والحواس الداثرة البالية، كما ذهب إليه الظاهريّون المسلمون.

ولا أنّها أمور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين، كما يراه بعض

---

(١) المصدر نفسه: ١٦٥ ـ ١٦٦، وحاشية رقم (١).

أتباع الرواقيين وتبعهم آخرون.

ولا أنها أمور عقلية أو حالات معنوية وكمالات نفسانية.

وليست بصورة وأشكال جسمانية وهيئات مقدارية، كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين. بل، إنّما هو صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهيولائي، محسوسة لا بهذا الحواس الطبيعية، بل موجودة في عالم الآخرة، محسوسة بحواس أخروية، نسبة الحاس إلى الحاس كنسبة المحسوس إلى المحسوس»[(١)].

وقال في موضع آخر:

«واعلم أنّ لكل نفس من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة، وعالماً أعظم وأوسع مما في السماوات والأرضين، وهي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته ومماليكه، وخدمه وحشمه، وبساتينه وأشجاره، وحوره وغلمانه، كلها قائمة به، وهو حافظها ومنشئها بإذن الله تعالى وقوته. ووجود الأشياء الأُخروية وإن كانت تشبه الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في بعض المرايا؛ لكن يفارقها بالذات والحقيقة...»[(٢)].

ويقول أيضاً:

«فكل نفس من النفوس إذا انقطع تعلّقها عن البدن بالموت وخلت، وبخراب البيت ارتحلت، تصير حواسها الباطنيّة لإدراك أمور الآخرة أشد وأقوى، فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار، ولا يختصّ ذلك بنفس دون نفس...»[(٣)].

الأُستاذ جوادي:

البحث قد ورد مرحلةً أخرى، فقد كان البحث في المرحلة الأولى، هل أن المعاد عند الفلاسفة الإسلاميين منحصر بالمعاد الروحي، أو أنه روحي وجسماني

---

(1) المصدر نفسه: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(2) المصدر نفسه: ١٧٦ ـ ١٧٩.

(3) المصدر نفسه: ١٧٨.

أيضاً؟

وقلنا: إنّ كلاهما معاد في الفلسفة الإسلامية، فإن للإنسان في القيامة روح وبدن.

وأمّا المرحلة الثانية: فالبحث في أنه هل الجسم (الذي قلنا: بأنه المحشور في القيامة) مادي أو غير مادي؟

صدر المتألّهين قائل هنا بأن الجسم صوري لا مادي، وهذا هو نظر المحدثين أيضاً، وإن لم يصرحوا به في قالب الاصطلاح.

وتوضيح الموضوع هو أنه قد ذُكرت خصوصيات في الأحاديث وكلمات المحدّثين بالنسبة إلى الجنة وأهلها، ولازمها هو أن الجسم صوري لا مادي، فمثلاً لو سئل المحدّثون إن أهل الجنة إذا أرادوا استطلاع بعضهم عن أخبار البعض الآخر - وكان كل واحد منهم في غرفة - هل يحتاجون الانتقال المكاني والحركة؟

فسوف يكون جوابهم: لا.

ثم هل يحتاجون في قطف الثمار إلى حركة من مكانهم؟

فسيقولون: لا.

وهل يحتاج شواء اللحم إلى تهيئة مقدمات الصيد، والحركة من مكان لآخر؟

سيقولون: لا، بل بمجرد إرادتهم لحماً مشوياً سوف يحضر عندهم.

فموجودات عالم الدنيا تحتاج إلى مقدمات حتى يتحقق لها ذلك، ولكن نظام الآخرة نظام: ﴿كن فيكون﴾[1]. فهنا لا يحتاج الشيء إلى طيّ المراحل الوجودية الخاصة. وليس في البين حركة وتدرّج، ويسمون هكذا موجود، الموجود الصوري غير المادي. ومع أنه جسم، ولكنه ليس جسم مثل الجسم الدنيوي في كيفية تكوّنه وفي آثاره. وإن شئت أن تقول: جسم مادي، ولكن ليس فيه أثر من آثار الجسم المادي الدنيوي.

---

(1) ورد هذا المقطع القرآني في ثمانية مواضع، وأحدها في سورة البقرة: ١١٧.

والخلاصة: فما هو مسلّم وثابت، والاعتقاد به لازم، هو جسمانية المعاد، ولكن اختصاصه بكونه مادياً أو صورياً ليس من الضروريات. ومما يؤيد هذا الأمر كلام الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتاب كشف الغطاء، يقول:

«المبحث الثالث: في المعاد الجسماني.

ويجب العلم بأنه تعالى يعيد الأبدان بعد الخراب، ويرجع هيئتها الأُولى بعد أن صارت إلى التراب...» .

إلى أن قال: «ولا يجب المعرفة على التحقيق التي لا يصلها إلاّ صاحب النظر الدقيق، كالعلم بأن الأبدان هل تعود بذواتها أو إنما يعود ما يماثلها بهيئاتها...»[١].

والذي يظهر من هذا الكلام أنّه لا يلزم التحقيق أو العلم بأن الأبدان في المعاد تعود إلى حالتها المادية، أو تكون على هيئة الأبدان وصورتها، وكل واحد من الاحتمالين وارد، والاحتمال الثاني «إنما يعود ما يماثلها» هو الوجه الذي اختاره الملا صدرا.

وحاصل ذلك أنّ المحدّثين قالوا ـ طبقاً للروايات الواصلة ـ: إنّ الجنة نشأة: (كن فيكون)، وهناك كل شيء يوجد فإنه يوجد بإرادة الإنسان، فمثلاً فوران عين الماء بإرادة الإنسان، ونور المؤمن يضيء ـ طبعاً لنفسه ـ القيامة، وهذه النشأة بالاصطلاح الفلسفي هي النشأة الصورية، ففي هذه الدنيا تعتمد النفس على البدن، وهناك يعتمد البدن على النفس، وقد نقلت رواية في ذيل الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ إبراهيم: ٤٨، عن أبي أيوب الأنصاري، قال:

«أتى النبي ﷺ حبر من اليهود وقال: أرأيت إذ يقول الله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾، فأين الخلق عند ذلك؟ قال: «أضياف الله لن يعجزهم ما لديه»[٢].

---

(1) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الفن الأول في الاعتقادات، المبحث الثالث ١: ٦٠.

(2) تفسير الدر المنثور، ذيل الآية: ٤٨ من سورة إبراهيم ٤: ١٦٩.

الأستاذ سيدان:

إن نتيجة ما تفضلتم به من إيضاح هي أنّ ما صرّح به الآخوند ملا صدرا من أنّ الجسم المحشور ليس هو الجسم المادي العنصري، بل الجسم الصوري، هو عينه مراد المحدثين، وإن كانوا لم يتكلموا فيه طبقاً للاصطلاح الوارد، ولكن بما أنهم بينوا الآثار والخواص التي هي ليست آثار وخواص الجسم المادي، من قبيل: عدم التدرج في الوجود، وعدم الاحتياج للفاصلة الزمانية في التحقق بالإرادة، فإذن محتوى كلام المحدثين هو مقصود صدر المتألهين.

وهنا أقول:

أولاً: إجراء المصالحة بين المحدّثين والملا صدرا، وأن مراد كليهما أمر واحد، بمعنى أنه لا اختلاف بين العلماء في كيفية الجسم المحشور، ويُستفاد من وجود تنافٍ مع كلمات أهل الفن في طريقة طرح الموضوع.

يقول المرحوم الميرزا أحمد الآشتياني في كتاب «لوامع الحقائق»، بعد إثبات استقلال الروح وتجرّدها: «وهذا مما اتفقت عليه كلمة الأعلام وحكماء الإسلام. وما ينبغي البحث عنه في المقام أمران:

الأمر الأول: في ثبوت أصل المعاد بحكم العقل القطعي، وتأييد الآيات والروايات.

الثاني: إنه بعد ما ثبت بحكم العقل والنقل لزوم المعاد ويوم الجزاء، وقع البحث في أن ما ينتقل إليه الأرواح في القيامة الكبرى ويوم الحساب، هل هو عين الأبدان الدنيوية البالية العنصرية، بشمل شتاتها وجمع جهاتها بأمره تبارك وتعالى، كما يقتضيه الاعتبار، حيث إن النفس خالفت أو أطاعت وانقادت لمّا كانت بتلك الجوارح، فحسن المجازاة وكمال المكافاة بأن يكون المجازى عين من أطاع أو عصى، أم لا، بل تنتقل إلى صورة مجردة تعليمية ذات امتداد نظير القوالب المثالية والصور المرآتية»؟

وقال بعد ذلك:

«ما وقع التصريح به في القرآن الكريم هو الأول، كما في جواب سؤال إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ البقرة: ٢٦٠، وقوله تعالى في جواب: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ القيامة: ٣ ـ ٤، وقوله عز شأنه في جواب سؤال: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس: ٧٨ ـ ٧٩، وغير ذلك من الآيات».

ثم يضيف بعد ذلك:

«ولكنّ جماعة من أهل الحكمة المتعارفة ذهبوا ـ لشبهة عرضت لهم ـ إلى الثاني، ولا بدّ لنا من حلّها ودفعها بعون الله تعالى»[1].

وجاء بعد ذلك بخلاصةٍ لمسلك الملا صدرا وانتقده.

ويقول المرحوم الميرزا محمّد تقي آملي في تعليقه على شرح (منظومة درر الفوائد) ـ بعد التوضيح والتعليق على مختار المصنف ـ يقول:

«هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة، ولكنّ الإنصاف أنه عين انحصار المعاد بالروحاني، لكن بعبارة أخفى فإنه بعد فرض كون شيئية الشيء بصورته، وأنّ صورة ذات النفس هو نفسه، وأن المادة الدنيوية لمكان عدم مدخليتها في قوام الشيء لا يحشر، وأن المحشور هو النفس، غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدورياً مجرداً عن المادة ولوازمها إلاّ المقدار، كما في نفوس المتوسّطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين، وإمّا بدون ذلك أيضاً كما في المقربين، (ولعمري) إن هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صادعه السّلام والتحية»[2].

وكذلك قال المرحوم الآقا السيد أحمد الخوانساري في العقائد الحقة:

«ثم إنّ البدن المحشور يوم النشور البدن العنصري، كما هو صريح الآيات والأخبار.

---

(1) لوامع الحقائق، مبحث المعاد ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(2) درر الفوائد، المعاد الجسماني ٢: ٤٦٠.

وقد يقال: إن المحشور ليس البدن العنصري. بل، البدن المثالي المنشأ بإنشاء النفس بإذن الله تعالى، المختلف باختلاف الملكات الحاصلة في الدنيا، وفي المقام شبهات تدعوا إلى القول المذكور»[١].

ثم جاء بعد ذلك بآيات وروايات تدل على أن المحشور هو الأبدان العنصرية، ثم قال: «قد اختار بعضٌ الحشرَ بالأبدان المثالية بتقريب:

أنّ الإنسان بعد الموت ينشأ بإذن الله بدناً بلا مادة، مناسباً للملكة الحاصلة في زمان حياته»[٢].

وثانياً: ما ذُكر في هذا البيان بوصفه إثباتاً لوحدة المسلكين معاً، من قبيل: عدم التدرج والتكوّن بالإرادة و... قابل للنقد. وهو أن مثل هذه الآثار لا دلالة فيها على عدم المادية، وأن المحشور هو الصورة المحضة. إذ من الممكن أن تكون هذه الأجزاء المادية الدنيوية ـ في شرائط خاصة ـ تترتب عليها آثار خاصة أخرى غير الآثار الدنيوية.

وهناك حوادث كثيرة من قبيل: إحضار عرش بلقيس عند حضرة سليمان على نبينا وآله وعليه السلام مقدار أقل من طرفة العين[٣]، شاهدة على عدم تنافي مثل هذه الحوادث والخصوصيات مع كونها ماديةً أصلاً. ومجرّد الاستبعاد لا يمكن أن يكون دليلاً على العدم، فالمؤثرات والخصائص التي اكتشفت اليوم للمادة، أدت إلى تحولٍ في الاختراعات من قبيل: التلفزيون؛ والهاتف؛ وغيرها.

وعلى كل حال، فهذا المعنى يؤيد أن صِرْف الاستبعاد لا يمكنه أن ينفي أي احتمال في المادة.

وثالثاً: إن البحث الأساسيّ هو أن المحشور في العالم الآخر هل هو الإنسان

---

(1) العقائد الحقة، إثبات المعاد: ٢٦٨.

(2) المصدر نفسه: ٢٦٨.

(3) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي﴾ النمل: ٤٠.

بمكوّناته المادية؟

بمعنىً آخر: هل تتعلق الروح بهذا البدن المادي أو أن متعلّق الروح مجرّد صورة من بدن الإنسان؟

إن خصوصيات نِعَم الجنة لم يدر حولها كلام، وإنما الذي وقع فيه البحث، واستبعده المنكرون للمعاد في عصر نزول آيات القرآن هو: هل يمكن إحياء هذه العظام مرةً أخرى بعد رميمها؟

]قال تعالى[: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ يس: ٧٨.

وقال الله تعالى في جوابهم: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس: ٧٩.

وقال]تعالى[: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ القيامة: ٣ ـ ٤.

فالبحث لم يكن في أنه هل يمكن للروح صنع صورةً كصورة البدن (من قبيل: الصورة الخيالية)، أم لا؟

الأُستاذ جوادي:

صرّح الملا صدرا بأنك إذا رأيت الجسم المحشور سوف تقول: إنّه فلان.

والخلاصة: إنّ الإنسان هو الإنسان.

وأمّا الحوادث، من قبيل: قضية آصف بن برخيا وإحضاره عرش بلقيس، وغيرها، فهي لا تنافي المادية؛ إذ العرش أحضر ـ في نهاية المطاف ـ عند سليمان على نبينا وآله وعليه السلام، ولا وجود لعرش آخر في المكان الأول، وبقي مكانه خالياً، أمّا في الجنة ففي الوقت الذي يقطف المؤمن الفاكهة، لا يبقى موضعها خالياً على الشجرة، بمعنى أنه لا ينقص من الشجرة شيء.

وهذا الأمر لا يتلائم مع كون الفاكهة عنصراً مادياً، كما أن حدوث جسم في مورد ما في هذا العالم يحتاج إلى تدرج وحركة مهما كان زمانها سريعاً، حتى ولو

كان أقلّ من طرفة العين. ولكنه بالنتيجة يحتاج إلى الزمان، بخلاف فاكهة الجنة ونِعَمِها، فهي تظهر بمجرد الإرادة.

الأُستاذ سيدان:

لا أستحضر فعلاً مستنداً شرعياً يدل على أنه ولو بمدة قليلة جداً تظهر فاكهة أخرى موضع الفاكهة المقتطفة. وعلى هذا الفرض، لا منافاة أيضاً مع المادية؛ لأنه بالقدرة القاهرة للحق توجد في ذات الآن فاكهة في موضع الفاكهة التي وصلت إلى المُنعَم عليه، لا أنه لا تقل الفاكهة أصلاً. مضافاً إلى أن هذا الأمر ليس هو مورد البحث الأصلي، فمورد البحث هو: هل أن المحشور في القيامة هو الأجزاء العنصرية والمادية لبدن زيد؟ يعني أن الأعضاء التي كان يمتلكها زيد في الدنيا، هل يمتلكها في الآخرة؟ أو أنه لا يوجد من الأجزاء العنصرية لزيد ــــ ولو بتغييرٍ في عوارضها وشرائطها ـ شيء أصلاً، وإنما نفس زيد مع ما يوجده هو؟

الأُستاذ جوادي:

جاء في الآية المباركة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ إبراهيم: ٤٨، في ذلك اليوم تبدل الأرض التي فيها أجزاء بدن الإنسان بأرض أخرى، وبحسب بعض الروايات، تبدل بقطعة خبز يأكلها الناس، وفي بعض الروايات تبدل بأرض لم يُعص فيها.

الأُستاذ سيدان:

أرى أنّ محور البحث يدور حول هذا التساؤل: ما هو المستفاد من البيان القرآني في مسألة الحشر؟

أفلا يستفاد أن من أجزاء هذا العالم تُخلق الأبدان مرتين؟ فإذن لا معنى للصورة بانفرادها.

الأُستاذ جوادي:

قلنا: إنّ زيداً يحشر مع الروح والجسد، ومع تمام خطوط أنامله، ويُدلي بشهادته.

الأُستاذ سيدان:

إذا كان يحشر مع عين تلك الأجزاء، فلماذا تكون الصورة بانفرادها؟

الأُستاذ جوادي:

هل أن القيامة مع الدنيا عالم واحد أو عالمان؟ هناك آيات تدل على التعدد، من قبيل:

﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١.

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ إبراهيم: ٤٨.

الأُستاذ سيدان:

هما عالمان، ولكن ليس مقتضى الإثنينية أن العالم البعدي صورة ولا مادة له.

الأُستاذ جوادي:

نُقلت رواية في الوافي بهذا المضمون:

عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن الأحلام لم تكن فيما مضى في أول الخلق وإنما حدثت».

فقلت: وما العلة في ذلك؟

فقال: «إنّ الله عزّ ذكره بعث رسولاً إلى أهل زمانه فدعاهم إلى عبادة الله وطاعته. فقالوا: إن فعلنا ذلك فما لنا فوالله ما أنت بأكثرنا مالاً ولا بأعزّنا عشيرة.

فقال: إن أطعتموني أدخلكم الله الجنّة، وإن عصيتموني أدخلكم الله النار.

فقالوا:وما الجنة والنار؟ فوصف لهم ذلك.

فقالوا: متى نصير إلى ذلك.

فقال: إذا متّم.

فقالوا: لقد رأينا أمواتنا صاروا عِظاماً ورُفاتاً، فازدادوا له تكذيباً وبه استخفافاً، فأحدث الله عزّ وجلّ فيهم الأحلام، فأتوه فأخبروه بما رأوا وما أنكروا من ذلك.

فقال: إن الله عزّ وجلّ أراد أن يحتجَّ عليكم بهذا، هكذا تكون أرواحكم إذا متّم،

وإن بليت أبدانكم تصير الأرواح إلى عقاب حتى تبعث الأبدان»[١].

بلى، إن الرواية مرتبطة بعالم البرزخ.

الجلسة الرابعة

تحليل معمق للنظرية الصدرائية في المعاد

الأستاذ سيدان:

خلاصة ما طرح لحدّ الآن، أن الميزان الواقعي في بحث المعاد عبارة عن الوحي، ويثبت من طريق الأدلة الشرعية والآيات والروايات مع قطعية الدلالة والسند.

وقد قال الملا صدرا: إن المعاد جسماني، وقد تمّ عرض موارد بوصفها شاهداً على هذا المدّعى. ولكن قيل: اتضح ـ بالالتفات إلى قسم صريح من كلماته ـ أن مراده من الجسم ليس ما فهمه الفقهاء والمحدثون؛ لأن البدن عندهم هو البدن العنصري الترابي والذي تتعلّق به الروح، مثل هذه الدنيا، والحال أن الآخوند يعتبر البدن منشأ النفس وصورة بلا مادة، طبقاً للأصل الذي أسّسه وهو: «شيئية الشيء بصورته».

وأنتم تفضلتم: إنّ هذا الكلام يقوله المتكلمون استشهاداً بالآثار والخواص التي أثبتوها للجسم الأخروي، من قبيل: عدم البعد الزماني والمكاني و... .

وأنا قلت: يبدو مما طرحه القوم من إيضاحات أن هاتين المدرستين متعارضتان فيما بينهما، والدليل الذي أقيم لإثبات وحدتهما وتوافقهما، فضلاً عن دعوى الاتحاد ـ وإن كان ذلك ممكناً ـ هو أن هذه الأجزاء في شرائط العالم الآخر تتبدل حالاتها وخواصها، كما هو الحال في هذا العالم، إذ تختلف الأجزاء المادية بلحاظ الخواص والآثار، كالحجر، والهواء، والكلور، والتي تختلف فيما بينها من حيث اللطافة والكثافة وكثير من حالاتها الأخرى.

---

(١) الوافي، للحكيم المولى محسن الفيض الكاشاني ٣: ١٠٠، وانظر: الكافي ٨: ٩٠.

وتفضلتم بأن فاكهة الجنة في ذات الوقت الذي تتناولها يد المتنعّمين لا يخلو موضعها؛ وهذا لا يتلائم مع المادية العنصرية، وقلنا: ما الإشكال في أن تحلّ فاكهةٌ محلّ المقطوفة، بدلاً عن أن لا تقلّ أصلاً، وفي غير هذه الصورة لابد أن نقول: بأنها مجرّدة، ثم إنكم طرحتم بعض الآيات، من قبيل: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ إبراهيم: ٤٨. ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١.

ومن المناسب الآن، وللمرة الثانية التأمل في عبارات القوم كي نتبيّن أن كلاً المدرستين على خلاف مع الأخرى.

١ ـ مدرسة صنفٍ من المحدّثين والفقهاء المرتكز في أذهان العموم أنهم المتشرعة، القائلين: إن الأبدان العنصرية التي هي من أجزاء هذا العالم، هي التي تعود.

٢ ـ مدرسة صدر الدين الشيرازي.

بعد هذه المرحلة نقول: لأجل فهم حقيقة إحدى المدرستين، لا بد من الرجوع إلى ما يختص بها مباشرة، وفي هذه المرحلة نأتي ببعض الآيات التي يُفهم منها جيداً كلام المحدثين، ولا يمكن ـ لوضوحها ـ الاستعانة بآيات أخرى، من قبيل: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، و﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾؛ لأن المستفاد من الآية الأولى ليس سوى: أن عالماً جديداً بعد هذا العالم وما فوق عالم الدنيا، لا يعرف الناس وضعه وكيفيته، وهذا الأمر لا يتنافى مع كونه مادياً.

مثال ذلك: عالم رحم الأم بالنسبة إلى الدنيا بعد الولادة، صحيح أنّ الخطاب توجه إلى الطفل في رحم أمّه من أنك ستقدم إلى عالم آخر، ولا تستطيع الآن إدراكه، والحال أنّ كليهما عالم مادي وعنصري.

وكذلك قول الحق تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾، فقد فسرت في الروايات بمعنى لا ينافي المادية، ويلزم الالتفات إلى هذه النقطة وهي: إنّ ما كان بعيداً عن الأفكار الإنسانية، وما وقع محلاً لاستبعاد المنكرين، هو هذا المعاد الذي يقول به المحدثون، وهو أنه من هذه العظام الرميمة يُحيي البدن أيضاً، وإلاّ لم

يُستبعد خلع كساء الروح، كما يقتضيه مسلك الآخوند [ملا صدرا]: بأن الروح تخلع هذا الكساء المادي، وينقطع تعلّقها بالبدن العنصري، فما كان غير مستساغ، هو هذا المعنى الظاهر والمتفق عليه من البدن المادي.

الأستاذ جوادي:

إذا أردنا تنظيم مبحث المعاد، سيكون بهذا الترتيب:

١ ـ المعاد كما يكون روحانياً يكون جسمانياً، وهو محلّ اتفاق الطرفين.

٢ ـ هل أن جسم ذلك العالم مركب من الهيولى والصورة، أو أنه صورة بلا هيولى؟

والبحث الثاني ليس مطروحاً عند طبقات الناس، وكذلك المحدثين؛ لأن مسألة الهيولى والصورة ليست مسألة عرفية أو معنونةً في الأحاديث.

إذن، اتفق كلا الطرفين في البحث الأول على أن ما يثبته الوحي للجسم الأخروي ثابت، وما ينفيه عنه فهو منفي، ولا موضع للعقل قبال الوحي، فلا ينفي ما أثبته الشرع لهذا الجسم، ولا يثبت ما نفاه الشرع عنه.

والخلاصة: إن تمام الصفات والخصوصيات التي أطلقت في الكتاب والسنّة على الجسم الأخروي، يرتضيها أي حكيم إسلامي ويعتقد بها.

وأمّا البحث الثاني فهو بحث عقلي صرف، ولا يتعامل معه المحدّث بما هو محدث، فهو خارج عن دائرة عمله، ولا يستطيع إثبات ذلك أو نفيه، والفيلسوف بما أن لديه نظرته الشاملة للكون، فله حق التفكير وإبداء الرأي في كل موجود في أي مكان كان.

إن أساس إثبات الهيولى (المادة) للجسم من الجوانب التجريبية والفيزيائية الحديثة غير قابل للنفي أو الإثبات، كما أنّ ذلك لم يُتعرض له في الحديث أيضاً، والجسم بما أنه تدريجي الوجود في هذا العالم، فهو يتبدل ويتكامل، وطبيعي يمكن إثبات أن يكون له إحراز. ولكن بما أن في ذلك العالم لا يوجد زمان، إذ يُطوى فيه بساط الزمن، يقول الحكيم: فلا طريق لي لإثبات الهيولى، إنّ الذي أقوله: إنه لا يوجد

زمان؛ وذلك لأن الزمان يتشكل من حركة الأرض أو الشمس، وهناك لا توجد أرض، ﴿فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ الحاقة: ١٤.

وأمّا ذكر الزمان في أدلتنا الشرعية، فهو مماشاة لجري ألسنتنا، فهناك لا توجد حركة، فإذن لا يوجد زمان، هي نشأة ﴿كُن فَيَكُونُ﴾. وهنا يقول الفيلسوف: بأي شيء يمكن إثبات الهيولى؟!

وأمّا ما تفضلتم به من أن أمر الاستبعاد هو رجوع الأبدان، فنقول: إن ما كان مشكلاً غير قابل الفهم للناس، هو تجر الروح واستقلالها؛ لأنهم كانوا يظنون أنّ الإنسان يضمحل مع بدنه: ﴿أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ السجدة: ١٠.

فقال الله [تعالى] في جوابهم: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ السجدة: ١١. يعني أن المسألة مسألة التوفّي والقبض لا الفوت والضياع.

والحكيم لا يقول: إنه ليس هناك أرض، وإنما يقول: إن الأرض تتبدل، ومن تلك الأرض المبدّلة تتفجر الأنهار، والأعمال التي في هذه النشأة عَرَض، هي في تلك النشأة جوهر، فكل ما في الأرض يتبدل.

والخلاصة: إنّ الذي يجب أن يثبته المحدِّث هو أن الجسم هناك مركب من الهيولى والصورة، ويثبت الزمان والحركة والتدريج، وإذا لم تثبت هذه، فسيكون الجسم بلا مادة.

الأستاذ سيدان:

صحيح أن المحدّث لا علاقة له بالهيولى والصورة، ولا يطرح البحث بهذا الشكل، ولكن ليس مصبّ الكلام هو: هل إن جسم عالم الآخرة له هيولى أم لا؟ في حين أن وجود الهيولى في هذا العالم هو مورد بحث أيضاً، وليست قانوناً طبيعياً.

مضافاً إلى ذلك ـ وطبق ما قاله بعض أهل الفن ـ إنّ تعلّق الصورة بشيء لا يتوقّف على وجود الهيولى، فيمكن أن تكون شرائط ذلك العالم شرائط لا تحتاج معها إلى الهيولى، في حين أن الجسم الذي له جهة مادية، تعرضه الصورة، ولكنه في الوقت نفسه تكون له هيولى نظير ما تخيّله بعضهم من أن النور جزء من

الشرائط الحتميّة للحياة، ولكن قد ردّت هذه النظرية فيما بعد، وعرفوا أن النور قد يوجب القضاء على بعض الحيوانات في قعر البحر.

وإذا تجاوزنا ذلك، فالمهم هو محتوى البحث ـ وبغضّ النظر عن الاصطلاح ـ وهو هل أن الأجزاء الوجودية لهذا العالم موجودة في العالم البعدي أم لا؟

وهل أن جوهر هذا العالم وحقيقته تعود في العالم البعدي أم لا؟

والمتوفون من الأفراد لهم نفس وجسد، فهل هذه الأجزاء ـ بهذا المعنى في هذا العالم ـ تعود في ذلك العالم أم لا؟

وما هو المستفاد من أدلة الوحي؟

المستفاد ـ صراحةً ـ من أقوال صدر المتألّهين هو: إن ما كان من الأجزاء المادية والعنصرية لهذا العالم لا تحقق له في ذلك العالم. وبهذا البيان يُجاب عن شبهة نقصان أجزاء الأرض، وشبهة الآكل والمأكول.

الأستاذ جوادي:

لا يقول صدر المتألهين: إن أجزاء هذا العالم لا تحقق لها هناك، وإنما يقول: حتى خطوط الأصابع تعود هناك، ولكن خطوط الأصابع عند خلقها على نحوين:

نحوٌ مع علة قابلة، يعني الاستعداد لأجل التبديل والتدرج الفاعلي.

ونحوٌ مع علة فاعلة فقط، يعني بمجرد الإرادة.

ففي هذا العالم تحتاج خطوط الأصابع إلى هاتين العلتين، ولكن في الآخرة تكون الحاجة فقط للعلّة الفاعلة، وهي إرادة الحق تعالى.

الأستاذ سيدان:

يعني هل أن الأجزاء الوجودية لـ «زيد»، والتي كانت معه في هذا العالم، توجد في ذلك العالم بالإرادة؟

الأستاذ جوادي:

نعم، هو كذلك.

الأستاذ سيدان:

فهل إنّ أجزاء يدي هذه موجودة هناك بغير هذه الهيئة؟

الأُستاذ جوادي:

نعم، موجودة.

الأُستاذ سيدان:

إذن، على هذا فالجسم المحشور يكون من هذه الكرة الأرضية؛ لأن أجزاء اليد موجودة في الأرض، والحال أنه [الملا صدرا] صرّح: بأن المحشور ينهض من هذه الأرض، ويقولون بأنه جسم، فهناك مجرد إبداع وإنشاء النفس، لا جسم هذا العالم، وفي مرحلة الإيجاد فقط، ليست هناك حاجة إلى التدرج.

الأُستاذ جوادي:

إنه جسم هذا العالم، ولكنه منقطع الارتباط بهذه الأرض.

يقول في مسألة شبهة الآكل والمأكول:

إن مجازاة المجرم في هذا العالم لها تبرير بأي نحو كان، وهكذا هناك أيضاً، فمثلاً: لو سرق شخص في هذا العالم في سن العشرين، وبعد عدة سنوات، وعندما وصل إلى سن الكهولة، قدّم إلى محكمة العدل الإسلامية، فهنا تقطع أنامله، والحال أن جميع جسمه وأعضاءه قد تبدل؛ لأن شيئية الشيء بصورته، وهذا الأمر نفسه في عالم الآخرة، فإنه توجد مرتبة واحدة من الأجزاء الوجودية لهذا العالم في ذلك العالم.

الأُستاذ سيدان:

إذا تقرر وجود مرتبة واحدة من الأجزاء الوجودية في ذلك العالم، فلا معنى لقطع ارتباطه، يقول الآخوند [صدر المتألهين]: لا أثر لأجزاء زيد الوجودية والتي ابتلعتها الأرض، بل هي النفس، فإنه يتم إيجاد صورة لا ارتباط لها بالمادة الأرضية أصلاً، والحال أن هذا الكلام لا يقول به المحدثون.

ومرة أخرى نستذكر ما طرحناه خلال البحث من كلمات أكابر أهل الفن فلتراجع، وكذا ما أوردنا من كلمات صدر المتألهين.

الأستاذ جوادي:

عندنا نوعان من المادة:

أحدهما: المادة التي لا تستطيع أن تكون كاملةً، فليس لها تكامل وتدرّج.

ثانيهما: المادة التي لها القابلية على التكامل، ولهذا يقول أهل جهنم: ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا﴾ السجدة: ١٢.

أرجعنا إلى ذلك العالم لنتكامل بالعمل الصالح.

الأستاذ سيدان:

أخيراً، هل إن أجزاء زيد الوجودية موجودة في ذلك العالم أم لا؟

الأستاذ جوادي:

نعم، هي موجودة، ولكن منقطعة عن المادة.

الأستاذ سيدان:

الأجزاء الوجوديّة لزيد مساوية، مع كونها مادية، والحال أن الآخوند [ملا صدرا] قال: إن أجزاء زيد الوجودية، والتي تصبح جزءاً من البدن لا ربط لها بهذا العالم، وإنما النفس تُنشئ صورةً متناسبة مع الصفات.

الأستاذ جوادي:

إحدى عقائدنا هي: إن الأرض تشهد في العالم الآخر، ومسلّم أن الأرض تتبدل إلى أرض أخرى، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ إبراهيم: ٤٨. إذن، لا بد أن يتبدل ارتباط زيد بهاتين الأرْضَين.

الأستاذ سيدان:

فهل إن معنى تبدل الأرض هو: أن الأرض تعدم أساساً، أو أن الأرض نفسها تتبدل مع تغيير الشرائط والأوضاع بنوع آخر ووضع آخر؟

والخلاصة: إذا كان مراد الملا صدرا هو أن هناك مادة أرضية، ولو بصورة أخرى، فيأتي أيضاً إشكال نقصان أجزاء الأرض.

فعليه، لا بد أن يقول: لا وجود للأجزاء الأرضية والعنصرية في ذلك العالم،

كما صرّح بذلك، ولا يمكن استفادة مدّعى صدر المتألّهين من ظواهر الأدلة الشرعية، فإنه معنىً خَطَرَ في ذهنه، فإذا غار فقيه في تحقيق أدلة المعاد من الآيات والروايات، كما يغور في الفروع وروايات الأحكام، فإنه لا يستفيد ذات المعنى الذي استفاده صدر الدين الشيرازي.

فعليه، لا يوجد عندنا من ظواهر الأدلة موضوع يفيد ما أفاده[1].

الجلسة الخامسة

اشتراك النظريات المختلفة في النتائج، صورية التماثل بين المعاد القرآني والصدرائي، المخصصات اللبية الفلسفية حاجة لفهم النص الديني...

الأُستاذ سيدان:

وصل البحث بنا إلى حيث تفضلتم بأنه قد ثبتت أحكام في الشرع للجسم الأُخروي، فيما سلبت عنه أحكام أخرى،والحكيم الإسلامي يقبل تلك الأحكام الإثباتية والسلبية معاً، ويرتضي جسمانية المعاد، وعليه، لا اختلاف بين هذين المسلكين، لكن أقول هنا: على أيّ موضوع تحمل هذه الأحكام؟

هل يقبل الحكيم الإسلامي الأحكام المذكورة على أنّ موضوعها من أجزاء هذا العالم؟ أي الجسم المعدود من أجزاء هذا العالم، أو أن موضوعها هو الموجود الذي أبدعته النفس؟

فإذا اختلف الأساس، اختلف البناء أيضاً، والمهمّ هو الأساس، وإلاّ فلو جعلنا الميزان هو الاتفاق في الأحكام، فسوف تغدو كثير من المدارس المختلفة متفقةً مع بعضها، مثل الموحّد والثانوي، فكلاهما قائل بوجود مبدأ الخير والشر، والعلّة والمعلول، إلا أنّ أحدهما يؤمن بأن الخير معلول لمبدأ، والشرّ معلول لآخر، فيما

(1) أقول: وهذا الكلام وقع مورد تأييد الأُستاذ الآملي ظاهراً.

يؤمن الموحّد بانبثاق الطرفين من مبدأ واحد، وهكذا.

وكذلك الاختلافات بين الفلاسفة، فمثلاً ابن سينا، وصدر المتألهين، كلاهما له مدرسة تخصّه في كثير من المسائل، بيد أنهما يشتركان من حيث الأحكام، فكلاهما يحمل صفات الله تعالى على اسم واحد: القدير، العليم، و... والحال أنّ المدرستين: المشائية والعرفانية تختلفان في علم الله تعالى.

والأمر كذلك في مسألة المعاد، فالجنة والنار وتطاير الكتب وغيرها، جميعها أحكام يقبلها صدر المتألهين، إلا أنّ المحتوى المنظور له مختلف عما لدى الفقيه، فهو لا يستفيد من الأدلة النقلية على ذلك، وإنما هو اشتراك لفظي.

وعليه، لا يمكن القول: إنّ للإثنين وجهة نظرٍ واحدة. مضافاً إلى ذلك، وبغضّ النظر عن الاشتراك في أحكام النفس، نسأل: ما هو موضوع هذه الأحكام؟ فمثلاً نتساءل هنا في قضية الجسم المحشور: هل هو من الأجزاء العنصرية لهذا العالم أو لا؟ إنّ هذا الأمر من الحقائق التي يتحتم فهمها.

وبما أن البحث عقائدي يتطلّب الالتزام وعقد القلب، نضيف: بأيّ شيء نعتقد؟ وبما أن البحث منصبّ على نسبة شيء للشرع، فلا بد لنا من ملاحظة المستفاد من الشرع نفسه: هل المحشور البدن الصوري أو المادي العنصري؟ وذلك حتى يمكن نسبة هذا الأمر إلى الآيات والروايات.

الأستاذ جوادي:

المقصود من اشتراك الأحكام ـ الذي جعلناه دليلاً على الوحدة ـ اللوازم الذاتية للموضوع، فإذا اتفق على كونها لوازم ذاتية، فسيغدو ذلك الشيء مقبولاً قهراً، ومعنى ذلك أنّه لا أهمية للاشتراك في الجامع الانتزاعي، ولهذا لا يمكن القول: إن «الثنوي والموحد» متحدان في الخط والمسير؛ انطلاقاً من اشتراكهما في المبدأ بعنوانه العريض.

يقول الثنوي: إن الشرّ أمر وجودي، ولهذا يحتاج إلى المبدأ مثل الخير، أمّا الموحد فيقول: إن الشرّ أمر عدمي فلا يحتاج إلى مبدأ.

أمّا الاستناد إلى الشرع، فبما أن الموضوع من النظريات لا الضروريات، فالحدّ الوسط فيه هو الاجتهاد والنظر.

إننا نملك علماً إجماليّاً واعتقاداً كذلك، يتمثل في الإيمان بما جاء به النبي ﷺ على نحو الإجمال، وهذا لا اختلاف فيه ولا نزاع، إنما الاختلاف في العلم التفصيلي، وهو تحديد ما جاء به النبي ﷺ بالضبط، والحدّ الوسط هنا هو نظر المجتهد واستنباطه.

وكما هو الحال في اختلاف أصحاب الرأي في الفروع، إلى الحدّ الذي تصل فيه الحالة أحياناً إلى المنافرة والخصومة الشديدة، كما حصل مع انتقاد الشهيد الثاني ﵀ الشديد في رسالة صلاة الجمعة القائلينَ بعدم الوجوب، وكلّ صاحب نظر يسند نظره إلى الشريعة، فكذلك الأمر في أصول الشريعة.

فنحن نرى أنّ الآشتياني والخوانساري يثبتان بالأدلّة العقلية والشواهد السمعية تجرّد الروح، فيما ينكره في الطرف الآخر العلامة المجلسي.

وهكذا نجد لدى صدر المتألهين رأياً خاصّاً في المعاد الجسماني، فيما يناقشه الآغا علي حكيم بالقول: «إن إنشاء البدن نفسه بإذن الله غير موافق للروايات»، وهكذا وجدناه يردّ مقولة الملا صدرا ويستند إلى الحديث الشريف الذي نقله الفيض الكاشاني في تفسير الصافي: «فينتقل بإذن الله إلى حيث الروح»، أي يذهب البدن إلى جانب الروح، ويقول في سبيل الرشاد: «لم أسمع بفيلسوف إلهيّ إلى الآن أنكر المعاد الجسماني»[1].

فعلى هذا، لا يجرّ الحديث ـ بما هو حديث ـ الإنسان إلى الأخذ بمادية الروح، كما يقول المجلسي، ولا إلى تجرّدها، ولا تثبت الفلسفة ـ بما هي فلسفة ـ التجرّد، ولا المادية، فالموضوع نظري.

لقد قلنا في ذلك اليوم: إن المادة والهيولى ليسا أمراً عرفياً، ولا اصطلاحاً

---

(1) سبيل الرشاد: ١٠٤.

حديثياً، بل مصطلح فلسفي.

يقول الملا هادي السبزواري في منظومته:

إن الهيولى العم أعني ما حمل قوة شيء أثبتت كــــــلّ الملل

ويقل في الشرح: معناه أن الهيولى تعني «حامل القوّة، والجوهر الذي يطرأ عليه الانفعالات اتفاقية».

لقد اتفق الحكماء على أن الجسم الذي يقبل الكون والفساد، وله القوة والفعلية، هو الهيولى، أي تلك الحالة من استعداد الهيولى، غاية ذلك أن الاختلاف وقع في: هل أن الحامل للاستعداد شيء، فيما الحامل للفعلية شيء آخر ـ بناءً على أن الجسم مركّب من الهيولى والصورة ـ أو أنه لا يوجد عندنا إلاّ شيء واحد، فالشيء الذي له استعداد الاستكمال له هيولى؟

إذا أردنا أن نقول: هل الجسم في عالم الآخرة له هيولى أو لا؟ تلك الهيولى المتفق عليها، فلا بد من معرفتها بآثارها وأحكامها، وإذا رأينا جسماً هناك لا استكمال ولا تدرّج فيه، فسوف نعرف أنه لا هيولى له، وإنما هو صورةٌ محضة.

الأُستاذ سيدان:

لا يوجد هنا اشتراك في الأحكام ولوازمها، بالمعنى الواقعي للكلمة، إنما الاشتراك في اللفظ فقط في مسألة الصراط، والميزان، وتطاير الكتب، فعندما نُقارن بين المستفاد من القرآن والحديث وما اختاره صدر المتألهين، نجد أن الاشتراك إنّما يقع في الكلمات فقط.

والمهم ـ مضافاً إلى هذا ـ معرفة هل أنّ الجسد الذي قال به الفلاسفة الإسلاميون، مع ما يظهر من الفقهاء والمحدثين، واحد أم إثنان؟ وإذا كان المقصود متعدّداً، فما هو المستفاد من القرآن والحديث؟

ثم إنّ الجسم الذي تتعلّق به الروح، هل هو من أجزاء هذا العالم العنصرية أو صورة أبدعتها النفس في ذلك العالم؟

وعليه، ليس البحث في أن الجسم الأُخروي يوجد تدريجياً أو دفعةً واحدة،

وإنما في أن ذلك الجسم الذي وُجِد دفعةً، هل هو من أجزاء هذا العالم ـ وإن تغيّرت كيفية تكوّنه وعوارضه في ظروف العالم الآخر ـ أو أنه ليس من أجزاء هذا العالم، وإنما هو مُبدع النفس؟

قلنا: إن الأكابر جعلوا هذين المسلكين مقابل بعضهما.

ويمكن ـ بغضّ النظر عمّا تقدم ـ إسناد الاتجاه الذي يستفيد حقيقة من الآيات، بعد استيضاحه الدقيق لدلالاتها، ومن الروايات بعد تماميّة سندها ودلالتها طبقاً للموازين المتعارفة، مع ملاحظة مجموع الأدلة في ذلك.. يمكن إسناده إلى الشرع الشريف.

وقد يبحث الفيلسوف الإسلامي ـ في الوقت الذي يعتقد فيه بأمر ما، ويتقيّد فيه بالشريعة، ويطّلع فيه على الأفكار والعقائد البشرية ـ في موضوعٍ ما وفقاً لهذه المبادئ والأصول، فيتخذ لنفسه رأياً، بيد أنه ـ وانطلاقاً من اعتقاده بالشريعة ـ يراجع الأدلة النقلية أيضاً، وحيث كان قد سبق أن صاغ في عقله الموضوع وخرج فيه بنتيجة معينة، نجده يواجه أدلّةً شرعية لا تخلو من التشابه والإجمال، مما يجعله يندفع تلقائياً لحمل هذه النصوص النقلية على المعنى المستقرّ في وعيه واستنتاجه، ويعتبر هذا النوع من الأدلة أدلةً أصلية، وبذلك يتخلّى عن الظواهر والمحكمات، أو يحملها على ذلك المعنى الذي صاغه سلفاً.

ومنشأ هذا النوع من الحمل، الأُنس الذهني بسلسلة من الأيديولوجيات الرائجة في الفلسفة والمذاهب البشرية، مما قد يكون في نفسها محل خلاف. والمسألة ليست مسألة كليّة عالمية...

وإذا أردنا دراسة معضلة المعاد من وجهة نظر الشريعة، فلا بد من الأخذ برؤية إنسان متعقّل دقيق، لكنه خالي الذهن من القواعد والأحكام الفلسفية الخاصة المسبقة، فيلقي نظرةً على الأدلة الشرعية؛ ليرى هل أن سبيل المحدّثين والفقهاء يعتمد على القرآن والحديث، أم منهج صدر المتألّهين؟

مثلاً قد يقال: إنه لا زمان في العالم البعدي؛ لأنه ليس هناك شمس وقمر،

طبيعيّ أن محدّد الزمان في هذه الدنيا هو حركة الأرض أو الشمس والقمر، إلا أنّه يمكن وجود زمان في ذلك العالم، وإن كان معياره أمراً آخر غيرهما، أو أن الحركة موجودة، بيد أنها سريعة جداً.

أو يقال: بما أن الأشياء توجد في ذلك العالم دفعةً ودون حركة وتدرّج، فيعلم أن لها صورة، وليس لها مادة، ويبدو أن في هذا الكلام مقارنةً بهذا العالم؛ لأن الصور الخيالية فيه تقع على هذه الشاكلة، وذلك بأن تخترعها النفس دفعة دون حاجةٍ إلى تدرّج.

إذن، لا بد أن تكون الموجودات في العالم الآخر ـ كلّما كانت أكمل وأتم ـ من سنخ هذه الصور.

الأستاذ جوادي:

الفرق بين المسائل العلمية والمسائل الأيديولوجية والفلسفية أنّ المسائل العلمية والتجريبية تخصّ هذا العالم، فالفيزيائي ـ مثلاً ـ لا يمكنه أن يقول: إن قوانين الفيزياء تجري في العالم البعدي؛ لأنّها جرّبت في هذا العالم، وليست القواعد الفلسفية كذلك، فإن الأبحاث الفلسفية ذات طابع كلّي وعام، تدور مناقشاتها في داخل محور استحالة اجتماع النقيضين، فما كان جزئياً لا يدخل فيها، وما كان كلياً فهو يقبل التطبيق على العالمين معاً.

يقول الفيلسوف الإسلامي: إني أقبل أصل الوحي والنبوة مع القراءة الفلسفية الكلّية. إذاً فهو يأخذ الجزئيات من الوحي، ولا يبدي نظره فيها، أمّا الكليات فما كان منها مسلّماً عقلاً، فلن يكون هناك فرق فيه بين هذا العالم أو ذاك.

ولا تدفع الفلسفة ـ بما هي فلسفة ـ الإنسان إلى مخالفة الظواهر، كما هي الحال بالنسبة للمحدّث بما هو محدث، فقد أنكر العلامة المجلسي التجرّد، في قبال ما قاله بعض: إذا لم تكن الروح مجرّدةً، مثل ماء الورد في الورد، فلا يمكن إثبات عالم البرزخ، والفريقان من أهل الحديث.

فالقاعدة العامّة في دراسة معطيات القرآن والحديث تستدعي الفحص في

المخصّصات اللبية، فلا بد ـ مثلاً ـ من البحث أولاً في حقيقة الزمان، فهناك خمسة عشر قولاً فيه، ومن ثمّ استكشاف قواعده العامة وقوانينه الكلية، فإذا لم توجد تلك الأحكام في العالم البعدي، فسوف نعرف أن لا زمان هناك، وما لم يوجد زمان فلن يكون للحركة وجود أيضاً، فإذا قلتم: إن هناك زمان، لكنه سريع، فهذا كلام جميل جداً، إلا أنه لا بد من إثباته، وهذا معناه أنه لا بد على أيّ حال من دراسة معضلة الزمان فلسفياً.

ويذهب الملا صدرا إلى تخيّل البعض أن الآخرة من تتمّات وذيول الدنيا، إنهم يعتقدون أن القيامة فرع مرتبط في امتداد هذه الدنيا، وهذا بالحقيقة إنكار لعالم الآخرة.

ويرى أيضاً أن ظواهر كثير من الآيات تقضي بأنّ ذلك العالم مثل هذا العالم، إلا أن عندنا أدلة من جانب آخر تصرّح بأن الجنة والنار موجودتان الآن، فلا بد من التحقيق في هذه الخصوصيات.

الأستاذ سيدان:

حاصل ما قيل:

الحكيم يلقي نظرةً على القوانين الكلّية الفلسفية، مع ما جاء من الشرع؛ ولهذا قد تكون نظرته مختلفةً عن آراء الآخرين الذين لم يأخذوا بالحسبان تلك القوانين.

والخلاصة: لا بد من الأخذ بعين الاعتبار المخصصات العقلية عند الاستفادة من الأدلّة الشرعية.

أقول: إن القوانين اللبيّة قد تكون قوانين قطعية واضحة، تتفق أنظار العقلاء عليها، ولا شك هنا في انضمامها إلى الأدلة الشرعية، أمّا لو وقع في تلك القوانين اختلاف كبير، مثل الزمان الذي تفضلتم بأن فيه خمسة عشر قولاً، فهل يمكن لمثل هكذا قانون أن يكون مخصّصاً لبيّاً، نصرف به ظواهر الكتاب والسنة ونأوّلهما؟!

وهل اعتمد النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام المرسلون إلى البشر جميعهم على هذه المواضيع الخلافية، ليقولوا كلاماً يريدون خلاف ظاهره أو صريحه اعتماداً على هكذا قرينة.

نعم، إذا قطع شخص بأحد هذه الأقوال، فلا يمكن القول له: إصرف نظرك عن هذا القطع، ولكن، لا بد من تذكيره بسؤال: كيف يقول صاحب الشريعة ـ وهو المعلّم والمرشد ـ كلاماً يتبادر منه معنى يفهمه العقلاء جميعاً،لكنّه اعتمد فيه على موضوعٍ مختلَف فيه بحيث يصبح كلامه ظاهراً في المعنى المنسجم مع نظرية خاصة في ذلك الموضوع الخلافي؟!...

في الختام نقول:

إذا لم يكن عندنا مخصّص لبي واضح لدى دراستنا لأيّ مذهب، فلا بد من الأخذ بظواهر ذلك المذهب. والطريق الذي يؤدّي بالإنسان إلى مخالفة ظواهر الشرع لدى اصطدامها بالقواعد العقلية، طريق غير مأمون من الخطأ.

الأستاذ جوادي:

إذا عزم الإنسان على البحث في مسألةٍ اجتهادية، واحتمل أن تكون بعض المذاهب الفلسفية لها رأي صحيح في مقدّمات تلك المسألة، فلا يمكنه تناول الأدلة الشرعية مباشرةً، واليقين بنسبة النتيجة ـ بمجرّد الاستفادة من الظواهر ـ إلى الشارع؛ إذ يحتمل مع ذلك وجود المخصّص اللبّي.

الأستاذ سيدان:

نعم، يصحّ هذا الكلام إذا كانت الأدلّة الشرعية ظنيّةً، ففي هذا النوع من الأدلّة لا يمكن نسبة النتائج ـ حتى بعد الفحص عن المخصّصات اللبية ـ إلى الشارع سبحانه وتعالى على نحو الجزم واليقين، لكن فرضنا هنا يقوم على امتلاكنا أدلةً قطعيةً ـ ولو بلحاظ المجموع ـ يغدو احتمال وجود دليل عقلي قطعيّ قبالها احتمالاً غير صحيح.

[وفي ختام الجلسة أوضح الشيخ جوادي]: إن هناك أدلّةً كثيرة في مسألة المعاد، تدل ـ كما يفهم أيضاً من كلمات المحدّثين ـ على أن المحشور هو الأبدان العنصرية، ولهذا لا يلزم الفحص في هذه الجهة، لكن يمكن التوصّل إلى أدلة أخرى من قبيل: كون الجنة والنار مخلوقتين، والتي يستفاد منها مسلك صدر المتألهين، ولا بد من بحثها.

الجلسة السادسة

الجنة والنار مخلوقتان الآن أم لا، نظرية تجسم الأعمال وعلاقتها بخلق الجنة والنار، المادة بين الاصطلاح العرفي والتجريبي والمصطلح الفلسفي.

الأستاذ سيدان:

بعد أن تقرّر في الجلسة السابقة أن ظواهر الآيات والأدلّة الشرعية يدلّ أكثرها على كلام المحدّثين، أي أن المشحور في القيامة هم الناس بالأبدان العنصرية المادية، إلا أن هناك آيات وروايات أخرى في البين يمكن من خلالها إثبات النظريّة الصدرائيّة، وبهذا نتخلّى ـ تلقائياً ـ عن ظواهر الأدلة الأوليّة، وبعبارة أخرى: إن هذه الطائفة من النصوص الدينية تعدّ مفسّرةً للطائفة الأولى.

ونتدارس في هذه الجلسة هذه الأدلّة الشرعية، إن شاء الله تعالى.

الأستاذ جوادي:

وصف الله تعالى في كثير من الآيات الجنة والنار، وعرّف بكثيرٍ من ميزاتهما وخصوصيّاتهما، فقد قال في بعض الآيات: إن الجنة والنار أعدتا للمتقين والكافرين:
﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران: ١٣٣.

﴿إِنَّ الله أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ النساء: ١٠٢.

﴿أُوْلَـئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ النساء: ١٨.

ظاهر هذه الآيات وأمثالها أن الجنة والنار بتلك الأوصاف مخلوقتان الآن، وهذا الظاهر يثبت الروايات، كالرواية التي ينقلها الصدوق ﵀ في التوحيد وعيون أخبار الرضا والأمالي بسنده عن الهروي، قال: قلت له (للرضا ﵇): يا ابن رسول الله! فأخبرني عن الجنة والنار أهما اليوم مخلوقتان؟

فقال: نعم، وأن رسول الله ﷺ قد دخل الجنة، ورأى النار لما عُرِجَ به إلى السماء.

قال: فقلت له: إن قوماً يقولون: إنهما اليوم مقدّرتان غير مخلوقتين.

فقال عليه السلام: ما أُولئك منّا ولا نحن منهم، من أنكر خلق الجنة والنار كذّب النبي صلى الله عليه وآله وكذّبنا، ولا من ولايتنا على شيء، ويخلد في نار جهنم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ﴾[1].

وهناك روايات تدلّ على أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله رأى في ليلة المعراج الجنّة والنار، قال الله سبحانه وتعالى في سورة التكاثر: ﴿كَلا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ التكاثر: ٥ ـ ٦، فإذا وجدت علم اليقين فسوف ترى الجحيم، وقصّة حارثة تؤيّد هذا الأمر.

بعد هذه المرحلة، نلاحظ أن الله تعالى جعل الجنة جزاءً للمحسنين، وجهنم جزاءً للمذنبين، ثم جعل الجزاء مطاوعاً للعمل، فقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النمل: ٩٠.

وعليه، فالجزاء في الأصل عملُ الإنسان نفسه، أمّا جهنم فليس حالها حال الأمور التعاقدية كقوانين الجزاء في هذا العالم، وإذا كان عندنا دليل معتبر يثبت أن ما وراء العمل يوجد جزاء آخر أيضاً، فإنه يمكن الجمع بينهما بأن نقول: إن العمل نفسه جزاء، وجزاء آخر أيضاً من نوع القوانين الجزائية، وعلى كلّ حال، فلا شك فيما قررناه.

ونلاحظ أيضاً أن الله سبحانه قال في وصف النار وجهنم: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ الجن: ١٥، فالمجرم هو الموادّ المحترقة في النار، كما أنه هو وقودها أيضاً: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ البقرة: ٢٤، والحجارة هي الأصنام التي كانوا يعبدونها.

فعليه، يكون الإنسان نفسه ذاك الحطب المحترق، وهو الوقود. إذاً، فالإنسان في النار يحرق نفسه بنفسه ويشعلها: ﴿ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ غافر: ٧٢، هذا من جانب،

---

(1) التوحيد للصدوق، باب ما جاء في الرؤية: ١١٨، ح٢١.

ومن جانب آخر فإن العمل هو الجزاء.

وبناء عليه، ليست الجنة والنار موجودتين في إقليمٍ من الأقاليم الجغرافية، كما أراد بعض تصويرهما، وقالوا: ما الإشكال أن تكون في أرض لم تكتشف بعد؟!

فإذا كان نظام الجنة والنار نظاماً أخروياً، وهو غير النظام الدنيوي المادي، كذلك الجسم؛ فمع كونه مرئياً، لكنه لا يُرى ضمن الظروف الدنيوية.

كانت هذه خارطة البحث ومساره،والخطوط الكلّية العامّة له.

الأُستاذ سيدان:

مع ملاحظة أسلوب عرض الموضوعات على هذا النحو ـ وبغضّ النظر عن بعض الملاحظات الناقدة ـ لا يمكننا ومن هذه المقدمات استنتاج عدم مادية العالم البَعدي.

فإذا فرضنا أن الجزاء هو العمل نفسه، وأن الإنسان وقودٌ وحطب، والجنّة والنار موجودتان، بل قد رؤيتا، فلا يمكن إثبات كونهما ليستا بماديتين، بل يمكن أن تكون مادّة الآثار وخصوصيّاتها تفترق في شروط معينة، كما أن المادة في هذا العالم تفترق شرائطها في زمانين وفي مرحلتين، فتختلف أحكامها.

أمّا الانتقادات التي أشرنا إليها، فهي ما قيل: إن الجزاء هو العمل، فهل يعني ذلك أن العمل نفسه يتحوّل إلى جزاء؟ كهاتين الركعتين من الصلاة تكونان قصراً مثلاً، أو أن عمل الخير هذا، يكون باعثاً على بناء قصرٍ بإرادة الله سبحانه؟

بالطبع هناك نحو ارتباط بين العمل والجزاء، أمّا العينية فليست ثابتة، وعلى أيّ حال لا منافاة لذلك مع مادية الجزاء، أمّا كون الإنسان وقوداً وحطباً، فليس معناه أنه لا توجد نار قبل ذلك، بل معناه: أن الإنسان يغدو وسيلةً للاشتعال وظهور النار، فهو يقع في النار فيضاعف اشتعالها، وآية: ﴿كَلا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ التكاثر: ٥، فسرّها أكثر المفسّرين بنحو آخر، مثلاً «لو» للتمنّي، و: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ التكاثر: ٦، إخبار عن مستقبلٍ محقّق الوقوع.

أمّا رؤية النبيّ الأكرم ﷺ للجنة والنار فلا دلالة فيها على عدم المادية، فيمكن

أن يكون جسم مادي لطيف مرئياً في شرائط العالم الأعلى، ولا يُرى في الشرائط الخاصّة الأرضية، بل إن الآثار والخصوصيات المذكورة للجنة والنار تؤيّد المادية.

الأُستاذ جوادي:

المادة التي نتحدّث عنها هنا ليست أمراً عرفياً ولا شرعيّاً، بل إصطلاح فلسفي خاص، متداول في العلوم العقلية، فهي لا تعني قابلية الرؤية واللمس، بل هي مجرّد الاستعداد.

المادة في العلوم التجريبية قابلةٌ للتبدّل والتحول، وتختلف باختلاف الحالات، لكنها بمعنى الهيولى لم تثبتها التجربة، وإنما أثبتها العقل، بمعنى أن العقل يحكم بأن الجسم العنصري لهذا العالم له في ذاته استعداد التحوّل والتبدل، فمثلاً يتحوّل اللحم إلى تراب، ويتحوّل التراب إلى نبات... تلك الجهة من الاستعداد يقال لها: الهيولى، وهي علّةٌ قابلية، مضافاً إلى العلّة الفاعلية.

فلو فرضنا أن جسماً كان حقيقةً مجرّدة، وقد تبدّل الآن، فهل يمكن القول: إن هذا الجسم له هيولى أيضاً؟

إنّ العمل ـ كما قلنا ـ يتبدّل إلى جزاء، وليس منحصراً بالصوم والصلاة اللذان هما عمل خارجي ومادي، وإنما يشمل النيّات والاعتقادات أيضاً، فكما أن الكفر والإيمان يتبدّلان إلى جزاء، كذلك الأخلاق الحسنة والسيئة، فإنها ليس أموراً مادية حتى نقول: إنه يمكن أن تختلف المادّة بحسب شرائط الآثار والخصوصيات.

وخلاصة القول: إنّ المادة التي يقول بها الفيلسوف لا طريق لإثباتها في ذلك العالم، نعم، لا كلام فيما لو قال شخص: نحن نسمّي كل شيء يُرى مادةً، أمّا مسألة جزاء الأعمال بالنسبة إلى الجنة، ففيها قولان، وأمّا بالنسبة إلى جهنم فقول واحد.

أحد القولين بالنسبة للجنة أن العمل الصالح يتبدّل إلى جنّة، والقول الآخر هو: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ ق: ٣٥.

أمّا بالنسبة إلى جهنم فالقول قول حاصر: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ التحريم: ٧، الجزاء ليس إلاّ العمل.

وما قلناه عن وجود الرابطة التكوينية بين العمل والجزاء، ليس معناه العلّة الفاعلية؛ لأن هذه العلّة ليست سوى الله المتعال، إنما هي الرابطة التكوينية، بمعنى اللياقة والاستعداد لصيرورة العمل جزاءً، فالوقود لا يعني الاشتعال، بل وسيلته، كعود الثقاب، وكما أن الإنسان وقود، كذلك هو حطب، ونتيجة هذين: ﴿يسجرون﴾، وهو الاشتعال.

مثال ذلك في هذا العالم ما بينه أميرالمؤمنين عليه السلام في رواية نقلها صاحب الغدير، قال:

«إنّ رجلاً أتى عثمال بن عفان... وبيده جمجمة إنسان ميّت، فقال: إنكم تزعمون النار يعرض على هذا، وأنه يعذب في القبر، وأنا قد وضعت عليها يدي فلا أحسّ منها حرارة النار.

فسكت عنه عثمان، وأرسل إلى عليّ بن أبي طالب المرتضى يستحضره، فلما أتاه ـ وهو في ملأ من أصحابه ـ قال للرجل: أعد المسألة، فأعادها، ثم قال عثمان بن عفان: أجب الرجل عنها يا أبا الحسن.

فقال عليّ عليه السلام: «ائتوني بزند وحجر»، والرجل السائل والناس ينظرون إليه، فأُتي بهما، فأخذهما وقدح منهما النار، ثم قال للرجل: «ضع يدك على الحجر». فوضعها عليه، ثم قال: «ضع يدك على الزند»، فوضعها عليه، فقال: «هل أحسست منهما حرارة النار»؟ فبهت الرجل، فقال عثمان: لولا عليّ لهلك عثمان»[1].

وأمّا آية: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ التكاثر: ٦، فالظاهر أنها جواب: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ التكاثر: ٥، وإلاّ استلزم الأمر حذف وتقدير أمرين: أحدهما: جواب لو، والآخر: القسم في ﴿لَتَرَوُنَّ﴾.

الأستاذ سيدان:

صحيح أن المادة بمعنى الهيولى اصطلاح فلسفي، ولم ترد في اصطلاح

---

(1) الغدير، باب الغلو في فضائل عثمان ٨: ٢١٤.

الشرع والحديث، لكن مصبّ البحث هو: هل أن المحشور في العالم البَعدي هو هذا الإنسان الموجود في هذا العالم من حيث الروح والجسم، وإن اختلفت آثاره وخصوصياته عندما وقعت في ظروف أُخرى؟ أو أن المحشور هو الروح لا بجسم هذا العالم الذي هو من أجزاء هذا العالم، بل مع جسمٍ أبدعته النفس ذاتها، وهذا المقدار المستلّ من خصوصيات الجنة والنار لا ينفي الموضوع ويثبته.

أضف إلى ذلك ـ وبناءً على نظرية الملا صدرا من أن الجنة والنار قائمتان بنفس الإنسان ـ لا معنى لخلق الجنة والنار مسبقاً.

[يحتمل هنا أنه حصلت مناقشات خارجة عن المبحث، ثم أكمل الحوار بهذه الصورة].

الأُستاذ جوادي:

أتصوّر أن خلاصة ما عرض هو هذا: تدلّ الآيات والروايات أن المحشور من أجزاء هذا العالم، والآيات كثيرة في هذا الباب، ولكن قيل: لا بد من ملاحظة آيات وروايات أخرى، من جملتها مسألة الجنة والنار، وأن هذا الإنسان يشكل جنة ذلك العالم وناره، ويدخل فيهما، يعني يصبح الإنسان بصورة العمل وبصورة الصفة.

وعلى هذا، يأتي بدن زيد ـ مثلاً ـ على شكل حيواني خاص بصفة الحسد، وقد جُعلت بصورة هذا البدن، والبدن الذي تبدّل من صفة، لا يكون بدناً عنصرياً مادياً، فمثلاً الشخص الشهواني يأتي بصورة خنزير، وهو «من أشرب في قلبه الشهوة»، أو أنّه كما قيل:

«عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»[1].

أليست هذه المرحلة أدقّ من المعاد؟! وقد قال الملا صدرا: إن المعنى الأول للمعاد الذي يقول به العوام أسلم من الآفات، فيما الأخير أدقّ حتماً.

([1]) بحار الأنوار ٦٧: ٢٠٩.

الأستاذ سيدان:

إذا لم تكن مسألة تجسّم الأعمال مؤيّدة، فلا تنافي مع أن المحشور من أجزاء هذا العالم؛ لأن المقصود من تجسّم الأعمال أن في ذلك العالم تتكوّن الصفات بصور مختلفة، وليس معناه أن الأجزاء الوجودية لهذا العالم لا تكون هناك؛ فإن هذه الأجزاء الدنيوية تعطي صورة الخنزير والنملة.

فعلى هذا، تبقى الآيات والروايات الصريحة على موضعها، وعلى فرض أن مثل هذه الأدلّة ظاهرة في مدّعى الملا صدرا، لكنها لا تقدّم على ظهور الآيات والروايات ولا صراحتهما.

أمّا عن الموضوع الآخر الذي تفضلتم به، وهو أن صدر المتألهين قال: إن الرأي الأول الذي هو رأي العوام أسلم من الآفات، وفي الوقت نفسه يختار رأياً آخر.

فهنا نتساءل: كيف يمكن أن يقال عن رأي: إنه حقّ، وأسلم من الآفات، وفي الوقت عينه يجري اختيار رأي آخر بوصفه الرأي الأكثر دقةً؟! أفليس هذا جمعاً بين المتضادين؟!

الأستاذ جوادي:

ليس المراد من تجسّم الأعمال خلق صورة الخنزير من الطين، ذلك أن هذه الصورة عرض، بل صيرورة الإنسان خنزيراً حقيقة، فهو إنسان لكنه أصبح خنزيراً. إذاً، فالإنسان في أبحاث المعاد نوع من الأنواع، وجنس.

قال الله سبحانه: ﴿أوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ الأعراف: ١٧٩، ولسان بعض الروايات أن طائفةً في هذا العالم يأكلون النار: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ البقرة: ١٧٤.

الأستاذ سيدان:

إذا تبدّل الإنسان واقعاً إلى خنزير، فهذا معناه أن هذه الصورة لم تعد عذاباً بالنسبة إليه، فمع الاحتفاظ بإنسانيته السيئة، له هيئة الخنزير، والتصوّر بصورة الخنزير نوع عذاب له، المادة التي يمكن أن يكون الإنسان منها ـ من ناحية تشبيه

روحه أو عمله بالخنزير ـ تكون على صورة خنزير.

وعلى كل حال، فلا منافاة مع المادية.

نعم، يمكن أن يوجد حدّ معين من النفس الخنزيرية في الإنسان.

الجلسة السابعة

تنوع كلمات الملا صدرا في المعاد أو تناقضها. فعلية الثواب والعقاب الأخرويين في الدنيا. الجنة والنار جسم غير مادي. شهادة الأرض على فعل الإنسان...

الأستاذ سيدان:

من المناسب تعيين جدول للموضوعات التي طرحت سابقاً.

بعدما عُلم أن الملا صدرا صرّح ـ مراراً ـ بأن المحشور هو المعاد الجسماني والبدن بعينه، وقد اتضح أن مراده من الجسم المعنى الخاص، أي شيئيّة الشيء بصورته، صور إبداعية من قبل النفس، ومقصوده من الجسم ليس هو المتبادر إلى أنظار العموم. ولقد وصل بنا البحث إلى أن المحدّثين والملا صدرا لهما نظرتان، وقد صرّح أهل الفن بهذه الاثنينية.

وقيل: إن المستفاد من الآيات والروايات في موضوع حشر الأجساد، عين ما قال به الأعلام من قبيل: الآشتياني، والآملي، والخوانساري (قدس الله أسرارهم).

لكن القسم الآخر من الأدلة المرتبطة بخلق الجنة والنار والتي وقعت موضع البحث، قلتم فيها: إن هذه الأدلة ـ مع الالتفات إلى أن الجزاء ليس أمراً تعاقدياً، وإنما هو العمل عينه، وأن الأعمال والصفات تتجسّم، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن العالم البَعدي يخضع لنظام: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، أي لا مدخلية للبطء والحركة فيه ـ يمكنها ـ من بعض الجهات الأُخر ـ تأييد نظرية صدر المتألهين.

وقلنا: إن هذه لا تنافي كلام المحدّثين، وبالنتيجة لا يمكن صرف النظر عن المستفاد من الآيات والروايات.

وما سنستعرضه الآن يرجع إلى الرواية الأخيرة المشتملة على أن النبي ﷺ قد دخل الجنة في معراجه، ورأى النار أيضاً، فقد ورد في ذيل تلك الرواية أن النبي ﷺ تناول من رطب الجنة: «فتحوّل ذلك نطفةً في صلبي»[١]، وهذه الخصوصية ـ أي التبدّل إلى نطفة ـ تتناسب تماماً مع مادّية الجنة وفواكهها، لا صوريتها. والآن، حبّذا لو تتفضلون برواية أخرى أو قرينة لبية.

الأستاذ جوادي:

ينبغي هنا بيان نقاط ثلاث:

١ ـ تنقسم كلمات الملا صدرا في المعاد إلى نوعين:

أحدهما: ما قاله في شرح الهداية الأثيرية، وهو المتطابق مع ظواهر الكتاب والسنّة، وهو الذي قَبله بوصفه نظريةً دقيقة.

والنوع الآخر: ما بيّنه في كتبه الأُخرى كالأسفار الأربعة، وقد اختاره بوصفه النظرية الأدق.

إذن، فهناك تصور دقيق للمعاد عند صدر الدين الشيرازي، كما هناك تصوّر أدق، وقد اختار في شرح الهداية الأثيرية ذلك المعنى الذي اختاره المحدّثون.

٢ ـ كلما تقدّمنا إلى الأمام وتأمّلنا، نرى أنه لا اختلاف بين نظرية الشيرازي ـ ولو بالمعنى الأدقّ ـ وبين نظرية المحدّثين والفقهاء؛ ذلك أنهم ـ المحدثين والفقهاء ـ لم يبيّنوا اصطلاحاً خاصّاً للمادة، وهم يعبّرون عنها بالجسم، ويثبتون آثاراً وخصوصيات لهذا الجسم تنطبق على الصورة التي يقول بها الملا صدرا.

٣ ـ الأدلّة تقول: إن الجنة والجحيم موجودتان الآن، وأهل الجنة الآن متنعمون، والجهنّميون الآن معذبون.

أمّا الرواية التي أشير إليها وجاء في ذيلها: «فتحولت نطفة»، فمعناها: تحوّلت إلى نطفة في هذا العالم لا في الجنة، فالجنة ليست مكان نطفة، بل تنزّلت وأصبحت

---

(١) التوحيد للصدوق، باب ما جاء في الرؤية: ١١٨، ح٢١.

نطفة، فلجميع الموجودات خزائن غيبية: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ الحجر: ٢١.

ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ الحديد: ٢٥، فحالة التنزل، وبعبارة أخرى: «أنزلنا» وغيرها تشير إلى التنزيل من الخزائن، وفي الخزائن الغيبية لا يوجد كلام حول الماديات.

إن القيامة وعاء ظهور النار لا حدوثها، فالجهنمي عندما يموت ينكشف عنه الغطاء ويرى نفسه في جهنم، إنه لا يرى شيئاً جديداً: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ ق: ٢٢، وبما أنه حطب ووقود، فهو الآن في جهنم يحترق، غايته أنه يكشف عنه الغطاء بعد ذلك.

قال تعالى في قصّة قوم نوحٍ (على نبينا وآله وعليه السلام): ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ نوح: ٢٥.

إذن، فجهنم موجودة حتى في داخل الماء، فالإنسان الذي يغرق، لو كان كافراً، يُفتح له باب من جهنم، فقد جاء في الروايات: قبر أو حفرة من حفر النار أو ....

وعلى هذا، فالجنة والنار موجودتان، حتى في وسط الماء، فلو كانت جهنم جسماً مادياً لتقرّر وجودها في جزء جغرافي من هذا العالم.

ومسألة تجسّم الأعمال مسألة ثابتة، يمكن استفادتها من موارد مختلفة، نظير القواعد الفقهية المتصيّدة، والعمل أعمّ من القول والفعل والخُلُق والاعتقاد، فبالنسبة للاعتقاد يقال للمعتقد الباطل: هذا رأيك الخبيث، أمّا الجزاء فليس سوى العمل المجسّم.

وعليه، فالمستفاد من الآية الحاصرة: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الطور: ١٦، وكذلك مقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ العنكبوت: ٥٤، أن الكفار الآن في جهنم؛ لأن المشتق حقيقةٌ في المتلبس بالمبدأ في الحال، ومجاز مسلّم في حال الاستقبال، ومقتضى قوله تعالى: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ البقرة: ١٧٤، أن آكل مال اليتيم على نحو الظلم آكلٌ للنار حقيقةً.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه يغدو ممكناً أن تكون الجنة والنـار جسماً غير مادي، فكونهما جسماً منطلق من أن لهما طولاً وعرضاً وعمقاً، أما عدم ماديتهما فلعدم وقوعهما ضمن نطاق جغرافي، ولا لهما مكان أو جهة خاصة. ولا يمكن القول بإمكان وجودهما في إحدى زوايا هذا العالم، أو في إحدى السيّارات التي لم تُكتشف بعدُ.

هذا، والمتعارف بين عامّة المسلمين عن جهنم: أنها محلّ يُلقى فيه الناس للعذاب، ولا يعرفون أن الوقود والحطب وما تتكوّن منه النار هو الإنسان نفسه.

وقد اختار الفيض الكاشاني ﵀ ـ وهو المحدّث الكامل والفقيه الذي وقع كتابه «مفاتيح الشرائع» موقع اهتمام الفقهاء ـ اختار هذا الأمر في كتابه: «علم اليقين».

لقد كان على كبار المحدّثين كالعلامة المجلسي ﵀ أن يفسّروا المادّة أولاً، فإن كان مرادهم منها شيء ذو طول وعرض وعمق، فلا بحث في هذا ولا خلاف، أمّا لو قصدوا ما كان له مكان وجهة معيّنة، فهذا لا معنى له، طبقاً لما سبق.

الأُستاذ سيدان:

بالنسبة إلى الموضوع الأول ـ وهو أن للملا صدرا في المسألة نظرين: نظر دقيق، وآخر أدق ـ فأقول: لازم هذا التعبير أن لـه فـي المعاد قولين، ومع تقابلهما وتضادهما، لا يمكن الاعتقاد بهما معاً.

أمّا لو كان المقصود بيان أمرٍ واحد بعبارتين، فهذا معناه أنهما ليسا برأيين أساساً، طبعاً لا بد من نسبة المطلب الأدق إليه، وهو غير مسلك المحدّثين، ومن هنا يتضح الموضوع الثاني، وهو وحدة نظره ورأي المحدثين، وهنا نعتقد أنه لا وحدة من هذا النوع أبداً.

وما قيل في تقريب الوحدة، من أن المحدّثين قالوا بآثار وخصوصيّات بالنسبة إلى البرزخ والقيامة، لا تلائم المادية، قلنا فيه: إن محلّ البحث هو هل هناك موجود في ذلك العالم متكوّن من الأجزاء الوجودية الدنيوية أو لا؟

فمع صرف النظر عن اصطلاح المادة، يقول المحدّثون: المحشور في القيامة

البدن العنصري، فيما مذهب صدر المتألّهين أن المحشور الصورُ التي أبدعتها النفس.

وأما الموضوع الثالث الذي طرح لتقريب نظرية الملا صدرا، وهو أن الجنة والنار موجودتان الآن، والناس الآن إمّا في الجنة أو في الجحيم، وأنّه يكشف ـ بعد الموت ـ الغطاء عنهم فقط، وأن مثل هذه الجنة وتلك النار لا يمكن أن تكونا ماديتين، وأن الذهاب إلى الجنة والجحيم ليس انتقالاً من نقطة إلى نقطة، بل رؤية لهما في هذا العالم.

بالنسبة إلى هذا الموضوع أقول:

أولاً: كان مصبّ البحث حول حشر الأجساد، وهو هل أن الأشخاص المحشورين في ذلك العالم عندهم شيء من أجزاء هذا العالم أو لا؟

فالمحدّثون يدّعون: أن الناس يحشرون من أجزاء هذا العالم بالأبدان العنصرية، ولو كان هناك تفاوت مع أجزاء هذا العالم بلحاظ الآثار والخصوصيات؛ ذلك أنه يمكن لحقيقةٍ واحدة أن تكون لها عوارض وآثار متفاوتة بلحاظ الظروف الخاصة، سواء أسمينا هذا الشيء ـ اصطلاحاً ـ مادّةً أم لم نسمِّه، فالبحث ليس في الاصطلاح.

أمّا ما هي حقيقة الجنة والنار، وحقيقة العذاب والثواب الأُخروي؟ فهو بحث آخر.

وثانياً: المستفاد من الأدلّة أن الجنة والنار ليستا صورة فقط، وإنما قابلتان للمس، ولهما أجزاء، وهناك يوجد الزمان والسرعة والبطء، كما ورد في الرواية: إن معانقة الحورية يكون في عدّة سنوات، وما شابه ذلك.

ولا منافاة بين موجودات الجنة والجحيم وإحاطتها وبين المادية، فإنها تكون مادةً لطيفة جداً، مضافاً إلى الهيئة التي لها. وهذه المادة لم تكتشف بعد، وغير قابلة للكشف بالآلات الطبيعية الحالية، كحقيقة الروح، على قول من يذهب إلى أنها جسم لطيف.

طبعاً، لم يُصرح بالمادة أو الصورة في الروايات، لكن الظاهر تناسب الروايات مع المادة أكثر، وهذه المادة لا تقبل الإحساس بها في هذا العالم، لكنه يمكن حصول ذلك في العالم البَعدي، ضمن ظروف وشروط خاصة.

والمستفاد من الروايات أيضاً: أنه قد تمّت تهيئة قسمٍ من الجنة، لا ارتباط له بالعمل، بمعنى أن يكون منشأ إبداعه العمل، فقد جاء في بعض الروايات: أنه قد يدخل إنسان الجنة فتعرض له جنة أخرى فوقها، ويقال له: لو عملت العمل الصالح الفلاني، لكانت هذه الجنة لك. وليس معنى الوقود عدم وجود نار وراء الإنسان وعمله، فقد اشتملت الآية على ذكر الحجارة أيضاً، ومن غير المعلوم اختصاصها بالأصنام.

وخلاصة القول: إن الجنة والنار موجودان مستقلان وراء الإنسان وعمله.

الأُستاذ جوادي:

ثمة ـ عند الملا صدرا ـ نظر دقيق وآخر أدقّ، وذلك من باب تقسيم المعارف الحقّة إلى درجات، لتكون كلّ واحدةٍ منها حقّاً في مرتبتها، كما كان المؤمنون درجات: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ آل عمران: ١٦٣، ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ﴾ الأنفال: ٤، فالمؤمنون أنفسهم في مراتب، كما لهم درجات أيضاً.

يُخاطب المؤمن يوم القيامة: «اقرأ وارقه»[1]، على هذا، لا يكون النظر الدقيق باطلاً، بل يغدو حقّاً في مرتبته، ثم يكون أدق أيضاً وحقاً في المرتبة الأُخرى، وليس ذلك من اجتماع المتضادين؛ لأن شرطه ـ اي اجتماع المتضادين ـ وحدة الرتبة، أمّا هذان ففي رتبتين.

[هنا، وقبل أن يتمّ الشيخ جوادي آملي حديثه، قاطعه السيد سيّدان ـ بعد استجازةٍ منه ـ بسؤالٍ: هل يمكن الجمع بين هاتين النظريّتين على الشكل التالي:

١ ـ المحشور في العالم البَعدي له من أجزاء هذا العالم الوجودية.

---

(1) أصول الكافي، كتاب فضل القرآن ٢: ٦٠١، ح١١.

٢ ـ المحشور في العالم البَعدي ليس له من أجزاء هذا العالم الوجودية؟

لكنّ الشيخ جوادي لم يجبه بوضوح عن سؤاله، وراح يكمل حديثه السابق على النحو التالي:].

الجنة والنار التي رآهما النبي ﷺ، كما رأى فلاناً في الجنة، وفلاناً في جهنم، هذا معناه أنّه لا بد من رؤية المتنعّم والمعذّب، وأن يرى ما هي حقيقتهما.

وهل هو غير ما يقال: إن الإنسان موجود على ثلاث طبقات:

الطبقة الأُولى: الطبقة المادية الدنيوية، والتي يُفترض أنه يلبس فيها الحرير، ويعيش فيها الرفاه والنعمة.

الطبقة الثانية: طبقة غير مادية، لكنه فيها جسم قابل للرؤية، وهو الآن في العذاب يحترق: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ النساء: ٥٦.

الطبقة الثالثة: الروح المجرّدة التي لها عذاب خاص: ﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ﴾ الهمزة: ٦ ـ ٧.

وهي مرحلة تغاير مرحلة العذاب الجلدي.

هذا الذي يعيش الآن في الدنيا، وهو في حالة السباحة، هو في الوقت عينه في جهنم، وفي حال احتراق، لكنه غير ملتفت ولا شاعرٍ بما يحدث معه ومن حوله، وذلك إلى أن يأتيه الموت: ﴿بَلْ تَأْتِيهِم بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ﴾ الأنبياء: ٤٠، مثله كمثل الذي يسرح ويمرح في مظاهر السرور والأفراح وهو غارق في السرور، ورجله قد احترقت، وهو لم يلتفت، وبعد انقضاء الحفل يلتفت فجأةً، ويرى رجله قد احترقت، فيصيح: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ البقرة: ١٧٤.

الأُستاذ سيدان:

السؤال: الإنسان يحشر في القيامة، وينتهي إلى الجنة أو الجحيم، فهل لديه من أجزاء بدن هذا العالم شيء أم لا؟

فإذا قلنا: الإنسان المحشور هو من أجزاء بدن هذا العالم فلا تنافي مع ما طرح من مواضيع؛ لأنه في هذا العالم له أبعاد مختلفة، وأحد هذه الأبعاد أنه معذّب وهو لا يدري.

الأستاذ جوادي:

نعم، له من أجزاء هذا العالم، لكن ما هو هذا العالم؟

لا بد من تبرير وجود الزمان، كما أن «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[١]، لا بد من حمله على درجة وجودية، فإذا تمّ التنزل إلى ألفي عام، فهناك لا وجود لكم، وليس المكان مكان السرعة والبطء.

الموضوع الآخر هو أن الأرض تشهد، والأرض موضع الأوّلين والآخرين، وتشهد على ملايين الأشخاص، فقطعة من الأرض هي مسجد، وهي حانة أيضاً، والإنسان المحشور يقوم من هذه الأرض، فالأرض تبدّل بما «لم يكتسب عليها الذنوب».

الأستاذ سيدان:

إن شهادة الأرض بشهادات مختلفة لا يدل على أن الأرض ليست مادية؛ لأنه يمكن على شريط تسجيلٍ واحد تسجيلُ عدّة أمور مختلفة، فما هو الإشكال من الزاوية الاحتمالية العلمية، وإن لم تعيّن كيفية التسجيل؟

الجلسة الثامنة

الملا صدرا والنظرة الدقيقة والأدق، إحاطة الجنة والنار بالناس الآن، معضلة الخلود في النار، مقامات المعاد الصدرائية، هل المعذَّب هو البدن العنصري أو المثالي!...

الأستاذ سيدان:

خلاصة ما تم بحثه أنّ الملا صدرا طرح معاداً اعتبره جسمانياً، لكنه أوضح في مواضع أخرى أن المراد من جسمانية المعاد ليس الجسم العنصري المركّب من أجزاء هذا العالم الوجودية، وإنما صورةٌ أبدعتها النفس.

---

(١) بحار الأنوار ٦١: ١٣١ ـ ١٥٠.

وفي مرحلة تالية دار الحوار حول تطابق أو عدم تطابق مقولة المحدّثين والفقهاء في المعاد الجسماني ومقولة صدر المتألهين؟

وقيل في هذه المرحلة أيضاً: ليست الحال كذلك، إنما يقصدون ـ أي الفقهاء والمحدثين ـ الجسم العنصري المادي.

وانتهى الحوار إلى نقطتين:

١ ـ ذكرتم في الجلسة السابقة أن لصدر الدين الشيرازي نظرتين: دقيقة، وأدق.

الدقيقة: هي كلام المحدثين والعلماء الآخرين.

والأدق: هو ما أثاره في كثيرٍ من كتاباته.

والمتبادر إلى الذهن من ذلك كلّه، أنه لو كان المقصود من هذا الكلام أن له طريقين لإثبات دعوى واحدة، أي له دليلان: أحدهما دقيق؛ والآخر أدق، فلا إشكال في ذلك. أما لو كان المقصود غير ذلك، أي وجود دعويين، مع القول بأن إحداهما دقيقة والأخرى أدق ـ مع كون الدعويين صادقتين واقعيّتين ـ فهذا أمر غير مفهوم ولا واضح، يعني في مركز واحد، وفي ظل ظروف واحدة.

أي أن المحشور في القيامة تتحقق له واقعيتان متضادتان:

أ ـ الجسم العنصري.

ب ـ الصورة الإبداعية.

وعليه، إمّا أن نقول: هما نظرتان متضادتان، أو أن النظر الثاني كاشف عن النظر الأول، بمعنى أن المختار واقعاً هو النظر الثاني.

٢ ـ استدلّ صدر المتألهين بقسمٍ من ظواهر الآيات والروايات لإثبات المعنى الأدق الذي اختاره، والمستفاد منها أن العالم البَعدي صورةٌ فاقدةٌ للمادة، ومعنى ذلك حشر الأبدان على هذا النحو.

إننا نقول: ليس فقط لا تدلّ الآيات والروايات على مدّعاه، بل لا مناسبة بينهما، فمثلاً أكل الثمار ـ والظاهر أن لها حجماً ـ له مادة، وإن كانت مناسبةً لذلك العالم.

أمّا أن الجنة والجحيم ـ الآن ـ لهما إحاطة بالأفراد، فلابد من فرض صورة مثالية تحيط بها الجنة والنار، كما تدلّ على هذا الموضوع المكاشفات والمشاهدات، وهذا الموضوع أيضاً لو دُقق فيه، لا يمكن أن يثبت أن الإنسان المحشور في القيامة هو البدن المثالي، غاية الأمر أننا لا نقدر على معرفة إحاطة الجنة والنار، حتى نقول عن ذلك شيئاً باطمئنان.

فعلى هذا، لا نخرج من الآيات والروايات بنتائج واضحة تدعم وجهة نظر صدر المتألّهين، حتى نتخلّى بها عما توصّل إليه المحدّثون من مفاد الآيات والروايات الكثيرة، كما لا يوجد دليل عقلي ملزم في البَين.

نعم، لا يمكن التخلّي ـ نتيجة فرضية محتملة يمكن تأويل بعض النصوص لها ـ عن ظواهر الآيات والروايات الكثيرة، وبيان الموضوع بصورة أمر اعتقادي جزمي.

إننا نشاهد نظير ذلك في مبحث الخلود، فقد توصّل بعض الفضلاء في هذا الموضوع إلى أنّ «القسر لا يدوم»، وبما أن حركة الجهنميين حركة قسرية، فلابد من تبدّل طبيعتهم، ليعود العذاب عليهم عذباً في نهاية المطاف.

وقد قيل: إن المشركين معذبون في ابتداء الأمر، لأجل حصرهم الإله في معبودهم، لكن حيث كان معبودهم حقّاً «فما عبدو إلاّ الله، فرضى الله عنهم، ويبدّل الله عذابهم عذباً»، ومن أجل قاعدة: «القسر لا يدوم»، تخلّوا عن أدلة الخلود، وأخذوا يعملون التأويل والتطويع فيها.

الأُستاذ جوادي:

تعرّض الحديث لثلاث نقاط:

١ ـ بيان نظريتي صدر المتألّهين: الدقيقة والأدقّ.

٢ ـ إثبات المسألة من زاوية النصوص الدينية.

٣ ـ مسألة الخلود.

بالنسبة إلى المطلب الأول، يقول صدر المتألهين: في مسألة المعاد مقامات أربعة:

«المقام الأول: أدناها في التصديق، وأسلمها عن الآفات، مرتبة عوام أهل الإسلام، وهو أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبر، والضغطة، والمنكر والنكير، والحيّات، والعقارب، وغيرها أمور واقعة محسوسة من شأنها أن تحسّ بهذه الباصرة، لكن لا رخصة من الله في إحساس الإنسان ما دام في الدنيا...» .

ثم ينقل المقام الثاني ويبطله، ثم المقام الثالث، ثم بعد ذلك ينقل المقام الرابع عن الأكابر ويثبته.

ويُعلم من سيرورة الكلام أنه يقبل المقام الأول، كما يقبل المقام الرابع، وليس معنى النظرين أنه مطلب واحد نثبته من طريقين، إنما طريق واحد طويل ذو درجات، فللإيمان وللعلم درجات، كما أن للمؤمنين أنفسهم درجات: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ﴾ الأنفال: ٤، ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة: ١١، وفي روايةٍ سأل سعد بن سعد الإمام الرضا عليه السلام عن التوحيد؟ فقال عليه السلام: «هو الذي أنتم عليه»[١].

وفي روايةٍ أخرى عن هشام بن سالم قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي: «أتنعت الله»؟ فقلت: نعم. قال: هات. فقلت: هو السميع البصير. قال: «هذه صفة يشترك فيها المخلوقون». قلت: فكيف تنعته؟ فقال: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه». قال: فخرجت من عنده، وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[٢].

هاتان الروايتان إشارة إلى درجتين: التوحيد، والإيمان بالتوحيد، والثانية أعلى مرتبةً من الأولى، فيما الأُولى حقّ أيضاً.

«السير إلى الله» له درجات أيضاً، كما «النزول من عند الله».

وبناءً على ذلك، ليس الأمر مطلباً واحداً، ولا طريقين لإثبات موضوع واحد، إنما درجتان لواقع واحد بسيط.

الأُستاذ سيدان:

---

(1) التوحيد للصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه: ٤٦، ح٦.

(2) المصدر نفسه، باب صفات الذات وصفات الأفعال: ١٤٦، ح١٤.

اما عن كونهما نظرتين فمسيرة المعاد على مرحلتين: الأُولى في البرزخ؛ والثانية في القيامة بنحو آخر، وهذا معقول، إذ ذُكرت نظرتان، وكل منهما مرتبطة بمرحلة معينة، والسؤال هنا هو أن الحشر يتحقق في القيامة، فهل يوجد شيء من أجزاء البدن العنصري أم لا؟

من غير المعقول وجود وجهتي نظر كلّ منهما محقّة ـ مع فرض تضادّهما ـ في موطن واحد وموقف واحد.

الأُستاذ جوادي:

هذه الحقيقة فهمهما بعض ولو بمقدار قليل، وهذه هي المرحلة الأُولى التي يقول عنها الملا صدرا: «عليه جمهور المسلمين، وهو أسلم من الآفات»، وهي أن المحشور هذا الجسم والبدن، بحيث أنه لو رأى مسلم تلك الحالات يقول: هذا ما كنت أقوله، فزيد بجميع أعضائه وجوارحه وخصوصيات أنامله، لكن هناك أيضاً مرحلة أدق، وهي في الحقيقة أن نتأمّل هذا الجسم، يقول الملا صدرا في هذه المرحلة: إنه جسم خلق بـ ﴿كُن فَيَكُونُ﴾.

الأُستاذ سيدان:

كان مركز حديثنا مقارنة مسلك المحدثين ومسلك الملا صدرا، وقلنا: إن مسلك الفقهاء والمحدّثين ـ وتؤيده باعترافكم أدلة كثيرة ـ أن المحشور في المعاد هو البدن العنصري، لكن صدر المتألّهين يقول: ليس هو البدن العنصري. والجمع بين هذين المعنيين، واعتبارهما معاً أمراً واقعاً حقيقيّاً، غايته أن أحدهما دقيق والآخر أدق، جمعٌ بين الضدّين، واستحالته من الأُصول القطعية العقلية.

الأُستاذ جوادي:

عندما يبين الملا صدرا النظرية الأولى لا يردّها، بخلاف الثانية والثالثة، فيُعلم من ذلك أنه يقبل الأولى.

الأُستاذ سيدان:

نعم، يمكن أن يدّعي هو: إن جمهور المسلمين القائلين بالمعاد الجسماني،

يقولون بجسم دون أن يعيّنوه بالعنصري، ولهذا فإن هذين المسلكين من قبيل المطلق والمقيّد، ولا تنافي بينهما.

ولكن بعد أن قيل: إن الجسم العنصري هو المستفاد من ظواهر الآيات والروايات ـ باعترافكم أنتم ـ وقال به المحدّثون والفقهاء، حتى بعض أهل الفن من قبيل الآشتياني، ويقول به جمهور المسلمين أيضاً ارتكازاً، فلا معنى لصوابية كلا المسلكين.

الأستاذ جوادي:

أمّا بالنسبة إلى أن أدلّة الكتاب والسنّة تناصر مذهب الشيرازي، فظاهر أدلّة كثيرة من الكتاب والسنة أن الجزاء ليس سوى العمل: ﴿وَلا تُجْزَوْنَ إِلا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ يس: ٥٤.

وفي دعاء الصحيفة: «وصارت الأعمال قلائد في الأعناق»[1].

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا الْأَغْلالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سبأ: ٣٣.

فالجزاء الإلهي في القيامة منحصر ـ من ناحية ـ بالنار، فيما الجنّة والنار ـ من ناحية أخرى ـ موجودتان الآن، كما جاء في رواية عيون أخبار الرضا عليه السلام، والتي استشهد الإمام عليه السلام فيها بآية: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ الرحمن: ٤٣.

أمّا عن تنعّم أهل الجنّة الآن وعذاب أهل النار كذلك، فلأن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله شاهدهم، ولم يكن هذا خيالاً، وإنما كان واقعاً، ولأن بعضاً آخر كحارثة بن مالك رأى ـ كما جاء في إحدى الروايات ـ أهل الجنة والجحيم، ولأن آية: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ العنكبوت: ٥٤، يُفهم منها هذا المعنى، ولأن المستفاد من الرواية التي أشير إليها، والتي استشهد الإمام الرضا عليه السلام فيها بآية: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي...﴾، أن المجرمين قابعون الآن في جهنم.

---

(1) الصحيفة السجادية، دعاؤه عليه السلام عند ختم القرآن.

وقد وصف الله سبحانه أهل الجنة فقال:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ القمر: ٥٤ ـ ٥٥، وهذه إشارة إلى قسمي الجنة: الجسماني والروحاني، كما أن جهنم أيضاً وصفت بهذين الوصفين:

نار جسمانية: ﴿بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ﴾ النساء: ٥٤.

ونار روحانية: ﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ الهمزة: ٦ ـ ٧.

فإذا تقرّر أن المؤمن الآن في الجنة، والكافر الآن في النار، فلا بد أن يكون ذلك مرتبطاً بالبدن المثالي لا البدن العنصري.

أما المطلب الثالث: فقد كان حول الخلود، حيث أنكر بعضُ الخلود، استناداً إلى أن «القسر لا يدوم».

وقد أجاب عن هذا الكلام سيدنا الأُستاذ الطباطبائي في كتابه: الميزان في تفسير القرآن، مثبتاً الخلود، ونكتفي فعلاً بهذه الإيضاحات.

الأُستاذ سيدان:

لتمام هذه الآيات والروايات أكثر من وجه، وتحتمل عدّة احتمالات، ولا يمكن التمسّك بوجه واحد من وجوهها، ثم اتخاذه وسيلةً للتخلّي عن ظهور بقيّة الأدلّة أو صراحتها، كما لا يمكن أن تكون الإحاطة الفعلية للنار دليلاً قطعياً على عدم ماديتها، أما كون الجزاء عين العمل لا غير، فهو أيضاً غير محسوم ولا مؤكّد.

كما أنّ نصوص القرآن المجيد تتماشى والقول بأن الجزاء المقرّر يقع نتيجةً للعمل، والمستفاد من الظواهر القريبة من النص، أن الجنة والنار لهما وجودان مستقلان خارجيان، بصرف النظر عن العمل، ومن الطبيعي عدم خلوّ العمل في كيفيته من التأثير، كما يوجب المجرمون اشتعال النار ولهيبها.

أمّا الروايات التي تدلّ على أن النبي ﷺ رأى الجنة والنار، فهي لا تدلّ على رؤيته ﷺ أهل الجنة وأهل النار بأجمعهم، حتى نصدر حكماً حاسماً بوجودهم جميعاً الآن في الجنة والنار، ولا يبعد أن تكون أشباحهم المستقبليّة قد عُرضت على النبي ﷺ، كما يمكن أن يكون حارثة رأى الجنة والجحيم البرزختين.

إلى جانب ذلك، ثمّة تساؤل هنا: كيف يمكن وجود الجنة والجحيم في مكان واحد، مع أنّه يُستفاد من الروايات أن كلاً منهما يقع في مكان مستقل عن الآخر، بل ما معنى ابتداع النفس الإنسانية في العالم البعدي صوراً مثالية؟!

وحتى لو تجاوزنا ذلك كلّه، وقبلنا هذه المقدمات جميعها، لا يمكن إثبات الحشر الإنساني في العالم البَعدي بغير الأبدان العنصرية.

خلاصة القول: إننا بحاجة إلى دليل قاطع في الأُمور الاعتقادية، حتى يكون حجةً بين الإنسان وربه، فهل نستطيع ـ بمثل هذه الأدلة غير الخالية من الإجمال والتشابه ـ أن نحكم بالحكم القطعي أن المحشور في القيامة ليس هو البدن العنصري؟!

وهل يمكن القول: إن الثواب والعقاب والمحشور من مبتدعات النفس الإنسانية؟!

هل يمكن التخلّي عن ظواهر الأدلّة الكثيرة ـ باعترافكم ـ وتأويلها كافّة؟

إننا نعتقد أن كل واحدةٍ من هذه القضايا لما كان موضع جدل ونظر لم يحسم بعد، لا يمكنه أن يكوّن برهاناً علمياً وفلسفياً.

الأُستاذ جوادي:

لم نُثِر حتى الآن موضوع البرهان العقلي، بل حصرنا الحديث في المستفاد من ظواهر الأدلّة الشرعية، ومن مجموعها يخرج الأعلام ـ أي المحدثون ـ بتفسير ما، فيما يخرج الملا صدرا والفيض الكاشاني بنمط آخر من التعاطي.

لو قُبلت تلك المقدمات، فلا بد من القول: إنّ المحترق والمعذَّب هو البدن المثالي، فحينما ينعزل البدن العنصري يرى الشخصُ نفسه في العذاب.

الأُستاذ سيدان:

ثبت إلى الآن ـ على الأقل ـ وجود البدن المثالي، أمّا ما هو الدليل على أن البدن المحشور والمعذَّب في القيامة هو هذا البدن، دون البدن العنصري، مع ملاحظة التحوّل في الحالات التي تحصل هناك؟

الأستاذ جوادي:

لمّا كان المؤمن الآن في الجنة، والكافر في النار، من ذلك يُعلم أن البدن العنصري لا تأثير له.

الأستاذ سيدان:

لا يمكن الخروج بنتيجة حاسمة بذلك، تقضي بعدم حشر البدن العنصري، فهذا مجرّد قياس وتنظير لا برهان عليه.

وفي ختام المناظرة قَبل الشيخ جوادي آملي ـ حسب الظاهر ـ بعدم إمكان الاستدلال على نظرية صدر المتألهين بالأدلة الشرعية.

يقول كاتب هذه السطور ومعدّها[مرواريد]: قلت لسماحة الشيخ جوادي آملي: كم هو حسن من سماحتكم لو ركّزتم في أبحاثكم على هذه الناحية، فإن الموضوع عقائدي وحساس وله تبعات، ولا ينبغي تلقين طلبة العلوم الدينية وتثقيفهم بطريقة ملتبسة تجعل صدر المتألهين موضع اتهام بعدم معرفته بالفلسفة.

فكان جواب الشيخ جوادي آملي مؤيّداً لذلك، وقال: درّس سيدنا الأُستاذ العلامة الطباطبائي بحث المعاد من الأسفار الأربعة، ولم يُثبت أو ينفي أيّ مطلب من مطالب صدر الدين الشيرازي.

الخاتمة في الآيات والروايات
الدالة على المعاد الجسماني العنصري

وأرى ـ أنا مُعدّ هذا الحوار [مرواريد] ـ من المناسب، ذكر قسم من الآيات والروايات الصريحة في المعاد الجسماني بمعنى العنصري المادي:

١ ـ قال الله تبارك وتعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس: ٧٧ ـ ٧٩.

ومن البديهي أن الذي كان مورد إنكار المنكر ـ أُبيّ بن خلف ـ إنما هو إحياء عظام الإنسان الميت، وواضح أن الله تعالى ردّ ما كان معرضاً للإنكار، وبيّن أن هذه العظام الرميمة التي خلقها أوّل مرة، يحييها بعد موت الإنسان.

٢ ـ قال الله تبارك وتعالى:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ القيامة: ٣ ـ ٤.

في الآية الشريفة أعلاه ألقي اللوم على التخيّل الباطل لمنكري المعاد الجسماني، وأشير إلى قدرته تعالى على إرجاع بَنان الإنسان ـ كما كانت ـ بعد موته.

٣ ـ قال الله تبارك وتعالى:

﴿وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ الحج: ٧.

وهناك آيات متعددة في القرآن الكريم تلتقي مع هذه الآية في المضمون،ويستفاد منها صريحاً إحياء الموتى في القبور، وبديهيّ أن الذي في القبر ليس هو الروح، بل بدن الإنسان الرميم.

٤ ـ قال الله سبحانه:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَـٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ البقرة: ٢٥٩.

٥ ـ وقال تبارك وتعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٠.

٦ ـ وقال عزّ من قائل:

﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُل كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ

خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ الإسراء: ٤٩ ـ ٥١.

٧ ـ وقال:

﴿وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ الإسراء: ٩٨ ـ ٩٩.

٨ ـ وقال:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلالِ الْبَعِيدِ﴾ سبأ: ٧ ـ ٨.

٩ ـ وقال تبارك وتعالى:

﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ ق: ٣ ـ ٤.

١٠ ـ وقال تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ الروم: ٢٥.

وبديهيّ أن الخارج من الأرض هو الأبدان المتلاشية والمتفرقة، ومعه فالآية تدلّ ـ صراحةً ـ على المعاد الجسماني.

والآيات المذكورة نماذج من عشرات الآيات التي تعلن ـ وبصورة صريحة وواضحة ـ المعاد الجسماني.

ونستعرض الآن ـ للتذكير فقط ـ بعض الأحاديث الواردة في الكتب المعتبرة، وهي تثبت الموضوع أعلاه:

١ ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«إذا أراد الله أن يبعث، أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللّحوم، وقال: أتى جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله فأخذه فأخرجه إلى

البقيع، فانتهى به إلى قبر فصوَّت بصاحبه، فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجل أبيض الرأس واللحية، يمسح التراب عن وجهه، وهو يقول: الحمد لله والله أكبر، فقال جبرئيل: عُدْ بإذن الله، ثمَّ انتهى به إلى قبر آخر فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجل مسودّ الوجه، وهو يقول: يا حسرتاه، يا ثبوراه، ثم قال له جبرئيل: عد إلى ما كنت بإذن الله، فقال: يا محمّد! هكذا يحشرون يوم القيامة، والمؤمنون يقولون هذا القول، وهؤلاء يقولون ما ترى»(١).

٢ ـ عن أبي بصير عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا علي! أنا أوّل من ينفض التراب عن رأسه، وأنت معي، ثم سائر الخلق...»(٢).

٣ ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال:

«سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله: يقول لعليٍّ: يا علي! أبشر وبشّر، فليس على شيعتك حسرةٌ عند الموت، ولا وحشةٌ في القبور، ولا حزنٌ يوم النشور، ولكأنّي بهم يخرجون من جدث القُبور، ينفضون التراب عن رؤوسهم ولحاهم، يقولون: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ * الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ فاطر: ٣٤»(٣).

٤ ـ عن أبي عبدالله صلى الله عليه قال:

«سئل عن الميّت يبلى جسده؟ قال: نعم، حتّى لا يبق له لحم ولا عظم إلاّ طينته الّتي خُلق منها فإنّها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرةً حتّى يُخلق منها كما خلق أوّل مرّة»(٤).

٥ ـ عن هشام بن الحكم أنّه قال الزنديقُ للصادق عليه السلام:

---

(1) بحار الأنوار ٧: ٣٩، ح٨.

(2) المصدر نفسه: ١٧٩، ح١٦.

(3) المصدر نفسه: ١٩٨، ح٧٣.

(4) المصدر نفسه: ٤٣.

«أنّى للروح بالبعث والبدن قد بلى والأعضاء قد تفرّقت؟! فعضوٌ في بلدةٍ تأكلها سباعها، وعضو بأخرى تمزّقه هوامّها، وعضو قد صار تراباً بني به مع الطين حائطاً! قال: إنّ الَّذي أنشأه من غير شيء، وصوّره على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه، قال: أوضح لي ذلك.

قال: إنّ الروح مقيمةٌ في مكانها، روح المحسنين -وفي المصدر «روح المحسن» - في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصير تراباً منه خُلق، وما تقذف به السباع والهوامّ من أجوافها فما أكلته ومزّقته كلّ ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وإنّ تراب الروحانيّين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث مطرت الأرض فتربوا الأرض، ثمّ تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب، فينقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر كهيئتها، وتلج الروح فيها فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً...»[١].

(1) المصدر نفسه: ٢٧.

الفصل الرابع

رجال المدرسة التفكيكية

رجال المدرسة التفكيكية

رصد أبرز الشخصيات التفكيكية في القرن الرابع عشر الهجري

الشيخ محمد رضا الحكيمي[1]

ترجمة: قاسم الكعبي وحيدر حب الله

تمهيد

المدرسة التفكيكية، مذهب فكري مستقلّ قائم بذاته على أسسه ومبانيه، استوعب حتّى الآن خمسين موضوعاً رئيسياً، إلى جانب تسعمائة مسألة علمية في طيّات موضوعاته ومطاولاته، من هنا، لا نجد مسيس حاجة لرصد بعض أبرز شخصيات هذه المدرسة المتأخرة، وذلك لأنّنا نعتقد بأنّ هذا المنهاج الفكري الذي رسمته المدرسة التفكيكية منهاج ضارب في القدم، حتى لينال في قدمه عصر نزول القرآن الكريم.

إلاّ أننا ـ مع ذلك ـ نشير على جملةٍ من أعلام هذه المدرسة ووجهائها وكبرائها، ليطّلع القارئ على ذلك، فتكتمل صورة المدرسة عنده.

ولهذا كانت هذه الدراسة.

---

(1) صاحب كتاب «الحياة»، أهمّ شخصية تفكيكية معاصرة، له كتب عدّة منها: علم المسلمين، والمدرسة التفكيكية، والاجتهاد والتقليد في الفلسفة و...

السيد موسى الزرآبادي القزويني ١٣٥٣هـ

١ ـ العالم الربّاني والمتألّه القرآني السيد موسى الزرآبادي، من العلماء الجامعين للمعقول والمنقول، ذو الفنون، من نوادر الزمان، والمتوسّلين الواصلين، المستنير بأنوار الولاية، وأحد العابدين والزاهدين والورعين قليلي النظير، البالغ في السعادة، والأنموذج الكامل للإنسان المربّي قرآنياً في العلم والعمل.

المهم في دراسة مثل هذه الشخصية معرفتها حقّ المعرفة، وكما ينبغي، ودرك أبعادها الوجودية، وحجمها الروحي والمعنوي، وجامعيتها واستيعابها العلوم والمعارف مع العمل والتعبّد في آفاق الصيرورة والكمال.

ولد السيد الزرآبادي عام ١٢٩٤هـ من سيدة صالحة ـ إحدى بنات أحد علماء قزوين ـ أبوه حجة الإسلام والمسلمين السيد علي الزرآبادي القزويني (١٣١٨هـ) وهو من العلماء الفاضلين، ومن أهل الحقائق والمعاني، وينتسب السيد الزرآبادي إلى شهيد أهل البيت عليهم السلام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، ولهذا فهو من السادة الحسينيين، وقد كان نقش خاتمه: «موسى الحسيني».

اشتغل السيد موسى الزرآبادي في مدينتي طهران وقزوين بتحصيل علوم المعقول والمنقول، فبلغ فيها المراتب السامقة، وقد كان من أساتذته في الفقه والأصول في قزوين الفقيه المحقق آية الله الحاج ملا علي أكبر إيزدي سيادهني التاكستاني (١٣٤٠هـ)، وقد كتب السيد الزرآبادي تقريرات درسه في الفقه والأصول.

أما أساتذته في طهران، فكان منهم: الفيلسوف الفاضل الميرزا حسن الكرمنشاهي (١٣٣٦هـ)، والفيلسوف العارف السيّد شهاب الدين الشيرازي (حوالي: ١٣٢٠هـ)، والفيلسوف العارف الشيخ علي نوري حكمي (حوالي: ١٣٣٥هـ)، والعالم المعروف الحاج الشيخ فضل الله النوري الشهيد (١٣٢٧هـ).

وقد قيل: إن السيد الزرآبادي كان ذا همّةٍ عاليةٍ في تحصيل العلم وجهدٍ عظيم كذلك، فقد ذكر بعض رفقائه في الدرس أنّه عندما كنّا في أيّ وقتٍ من الليل نقوم مستيقظين كنا نجد غرفة السيّد موسى مضاءة.

كما كان السيّد الزرآبادي من الأساتذة المسلَّمين المشهود لهم في العلوم الغريبة والفنون المحجوبة الخفيّة، وكان متبحراً إلى أبعد الحدود فيها، بيد أنّ أساتذته في هذه العلوم ما زالوا غير معروفين.

السيرة العملية والأخلاق الشخصية

كان السيّد الزرآبادي من نخبة عصره في التقوى وتهذيب النفس والسلوك الشرعي، بيد أنّنا لا نعرف على هذا الصعيد أساتذته ولا مربّيه، وليس من البعيد أن يكون اهتمامه بهذا الجانب الروحي باشارةٍ من والده، إذ كان واحداً من أهل المعنى، وقد قيل: إنّ الزرآبادي كان مراقباً لنفسه ورعاً متجنباً المحرّمات، عاملاً بالواجبات منذ بدو نشوئه، بل لربما أنجز أحياناً تمام المستحبات الشرعية، وهذه التنوّعات في جوانب شخصية هو ما صنع منه عاملاً عالماً كاملاً جليلاً، أي إنساناً يليق أن يتصف حقاً بعالم الدين.

الزرآبادي، المؤلفات والمصنفات

ترك لنا السيد الزرآبادي عدداً من المصنفات ونتاجاً حافلاً من التأليفات، والملفت أنّه رغم انشغاله البالغ بالعبادات والرياضات الشرعيّة، وبختم القرآن والقيام بالأوراد المأثورة، وممارسته التفكّر والتعقل الطويلين، كما وتدريس الطلاب وتربية التلامذة، وربما أقام الجماعة أحياناً، كما واشتغل بالعلوم الغريبة بل وتبحرّ فيها.. رغم ذلك كلّه، ترك نتاجاً تصنيفياً كبيراً في حجمه، مع عمره غير الطويل الذي قضاه، والذي بلغ التسعة والخمسين عاماً.

وهذا مسرد بتأليفاته وهي: ١ ـ تقريرات الفقه والأصول. ٢ ـ تعليقة على قسمٍ من كتاب الرسائل. ٣ ـ حاشية على «كفاية الأصول (١ و ٢). ٤ ـ حاشية على المطوّل في علوم البلاغة (قسم من علم البيان). ٥ ـ حاشية على منظومة السبزواري (١). ٦ ـ حاشية على منظومة السبزواري (٢)، لكنه غير تام. ٧ ـ حاشية على شرح

الإشارات (قسم الإلهيات). ٨ ـ حاشية على منطق الإشارات. ٩ ـ شرح سلامان وأبسال لابن سينا. ١٠ ـ رسالة الاعتقادات (باللغة العربية). ١١ ـ أصول دين (بالفارسية). ١٢ ـ رسالة في توضيح حديث: ما الحقيقة؟. ١٣ ـ رسائل ومجالس في الموعظة والأخلاق. ١٤ ـ رسالة مختصرة حول المشروطة (الحركة الدستورية). ١٥ ـ رسائل ونسخ هامّة في أنواع العلوم الغريبة.

الزرآبادي ومدرسته التربوية

المدرسة التربوية للسيد موسى الزرآبادي، مدرسة تتمازج فيها مظاهر العلم والعمل أو فقل: التزكية والتعليم، علم ومعرفة على أساس العلم القرآني الخالص، وعمل على طبق الموازين الشرعية الدقيقة، ففي الوقت الذي كان الزرآبادي مطلعاً فيه بدقّةٍ وكفاية وعمق على علوم الفلسفة والعرفان، حيث حضر عند أساتذةٍ كبار في هذه العلوم والفنون في عصره، بل درّس بعضاً من المتون الرئيسية في هذه العلوم، إلاّ أنّه كان رجلاً تفكيكياً، بل كان واحداً من أكبر أركان مدرسة التفكيك في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر الهجري.

لقد بالغ الزرآبادي في التأكيد على الجانب العملي، أي التقوى وتهذيب النفس، معتبراً استغلال الوقت، وعدم هدر الفرص، أو إتلاف الطاقات من مهمّات الأمور وعظيماتها، واضعاً ـ على الدوام ـ الرعاية الدقيقة للتكليف الشرعي، والعمل بالشريعة المطهّرة على رأس الأمور وقمّة الأولويات.

ويكفي للتدليل على تأثير الزرآبادي ومدرسته العلمية والعملية في تكوين جيل عظيم، وشخصيات بارزة في الاجتماع الإسلامي، استعراض سلسلة تلامذته، بل يكتفى لذلك بذكر شخصيّتين تربّيتا تحت يديه، ونالتا الكمال من آدابه وتعاليمه وهما: الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٣٨٦هـ)، والشيخ علي أكبر إلهيان التنكابني (١٣٨٠هـ)، فكلاهما عالم، عامل، ربانيّ كامل، جامع وفاضل و..

الزرآبادي في ميدان السياسة والاجتماع

لا يمكن لرجال عظماء من أمثال السيّد الزرآبادي، ممن تخلّقوا بالأخلاق القرآنية وتربّوا على تعاليم المعصومين ﷺ وامتلكوا من الرصيد الروحي من عبادة الله وحبّ الإنسان ما يكفي، لا يمكنهم الغفلة عن شؤون خلق الله، والاهتمام بأمور المسلمين، من قضاياهم السياسية، والاجتماعية، والمعيشية، من هنا، نلاحظ اهتمام السيد الزرآبادي بالحركة الدستورية التي كانت قائمةً في زمانه، إلى جانب انشغالاته الظاهرية والباطنية و.. بل لقد صنّف رسالةً في فوائد الحركة الدستورية، وقد جاء في الوثيقة التي أعطاني إيّاها ولده العالم الفاضل حجة الإسلام والمسلمين السيد جليل الزرآبادي[1]، والتي اعتمدتُ عليها أكثر الاعتماد في تدوين هذه المعلومات حول السيد موسى الزرآبادي.. جاء ما يلي: «والظاهر أن السيد [الزرآبادي] كان مناصراً أيام الحركة الدستورية لها، بل لقد كتب في مدحها رسالةً بلغت حوالي الصفحات العشر، وهي رسالة ما تزال موجودة، إلاّ أنّه عاد وعارض الحركة، عقب وقوع انحرافات فيها».

نعم، إنّه الاهتمام بالتكليف السياسي والوظيفة الاجتماعية الدينيّة، والانشغال بهما حتى المقدور، ثم معارضة الحركة والانسحاب جانباً عقب انحرافها، دون أن يشرعن هذا الانحراف أو يغطّيه.

رجال مدرسة الزرآبادي وتلامذته

ترعرع في أحضان مدرسة السيّد موسى الزرآبادي نخبة مرموقة، سارت

---

(1) هو آية الله الحاج السيد جليل الزرآبادي القزويني (١٣٢٦ ـ ١٤١٥هـ)، وقد شيّعه مواطنو قزوين تشيعاً مهيباً، ثم دفنوه إلى جانب قبر والده، ويكتب آية الله العلامة السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني (١٣١٠ ـ ١٣٩٥هـ) في إجازته له، شهر رجب عام ١٣٨١هـ، عن مقامه العلمي ومرتبته في الفضل والفضيلة، ممتدحاً إيّاه، يُذْكَر أن السيد موسى الزرآبادي كان له ولد آخر يدعى خليل آغا الزرآبادي، وكان من صلحاء قزوين وأهل الخير منهم.

معه من المراحل الأولى حتى النهايات، فقد استفاد بعضهم من محضره أيام حياته بكثرة، فيما لم يحظ فريق آخر سوى بفرصةٍ من الوقت يسيرةٍ للاقتباس منه.

وهذا مسرد بأسماء تلامذته:

١ ـ الشيخ علي أكبر إلهيان التنكابني (١٣٨٠هـ).

٢ ـ الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٣٨٦هـ).

٣ ـ الشيخ هاشم القزويني (الخراساني) (١٣٨٠هـ).

٤ ـ السيد محمد تقي المعصومي الاشكوري، صاحب كتاب: خشبتين وحجر واحد.

٥ ـ الشيخ علي أصغر الشكرنابي (حوالي: ١٣٥٤هـ).

٦ ـ السيّد أبو الحسن حافظيان المشهدي (١٣٦٠هـ). ٧ ـ السيّد علي محمد حاج سيد جوادي و..

الزرآبادي، الوفاة ونهاية الرحلة

وفي النهاية حان المقدّر المحتوم، وفارقت روح السيد الزرآبادي الدنيا المظلمة المحدودة العابرة، مستجيباً لداعي ربّه، في الثاني من شهر ربيع الثاني، عام ١٣٥٣هـ ليلتحق بالعالم النيّر المطلق الثابت اللامحدود، ويصف إلى جانب الأرواح الملكوتية، ليدفن جثمانه الطاهر في صحن أحد أولاد الإمام الحسين عليه السلام في مدينة قزوين، وله الآن مرقد يحجّه العارفون والخواص.

وقد جاء على لوح المزار ما كتبه يراع العالم المعروف، الجامع للمعقول والمنقول، أحد أساتذة الفلسفة والعرفان في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، آية الله الحاج السيد أبي الحسن الرفيعي القزويني، وهذا بعض ما جاء من أوصاف وكلمات: «السيّد السند، العالم العامل، الفاضل الكامل، سيّد العلماء العاملين، وقدوة الأتقياء الصالحين، الجامع لفنون الفضائل الإنسية، والحاوي لصنوف المكارم الخلقية... قدوة إخوان الصفا،وزبدة خلان الوفا..» .

اللهم أفض علينا من بركاتهم، وألحقنا بدرجاتهم.

تذكير أخير

كنت سابقاً قد كتبت حول حياة السيد موسى الزرآبادي القزويني[1]، وقد أشرت هناك إلى بعض النقاط التي لم أوردها هنا مع إضافة أمرٍ يتعلق بحضور السيد الزرآبادي درس الميرزا جلوه.

١ ـ سافر السيّد الزرآبادي في العشرين من عمره تقريباً، إلى مدينة طهران؛ لإكمال علمه، وبلوغ مراحل علمية أرقى، وقد كانت طهران آنذاك مركزاً علمياً رئيسياً في إيران، لا سيما في مجالي المعقول (الفلسفة) والعرفان، وقد نزل في مدرسة سبهسالار (وهي مدرسة الشهيد المطهري الحالية)، منشغلاً بدراسة الفلسفة والعرفان، ثم حضر بعض الوقت درس الفيلسوف الميرزا أبي الحسن جلوه (١٢٣٨ ـ ١٣١٤هـ).

ولم تطل إقامة الزرآبادي في طهران آنذاك مدّة طويلة، ذلك أنّه سرعان ما عاد إلى قزوين بناءً على طلبٍ من والده، ليعود مرّة أخرى إلى طهران بعد حوالي ثلاث سنوات، ويسكن في مدرسة السيد نصر الدين، وينشغل بالاستفادة في محضر الأساتذة الكبار المتقدّمة الإشارة إلى أسمائهم.

وينقل هنا عن نفس الشيخ الأستاذ قوله: «كنت قد حضرت درس المرحوم جلوه، ثم وبعد مدّةٍ صرت أشكلُ في بعض الوقت على بعض المطالب الموردة، وأحياناً كان الأستاذ ينزعج من ذلك، ثم عزفت عن الدرس ولم أعد أحضر، وبعد مضيّ يومين أو ثلاثة، قال المغفور له جلوه لطلاب درسه: إن السيّد ذا طاقة واستعداد، قولوا له أن يأتي للدرس، وهكذا عدت إلى الدرس ثانيةً، ثم أعدت الكرّة بتسجيل الإشكالات في المواضع المناسبة... حتى تركت الدرس كلياً لما رأيت

---

(1) مجلّة حوزة، السنة التاسعة، العدد الخامس، ١٩٩٢م، ص٨٦ ـ ٩٦.

الأستاذ بدا حاداً في التعاطي، ثم أرسل لي رسالةً يدعوني فيها إلى المجيء، لكنني أجبته بأن هدفي من وراء الحضور والإشكال أن لا يغدو طلابكم مقلّدين آذاناً، وأن يدركوا أن ما يقال ليس وحياً منزلاً، بل عُرضة للإشكال دوماً، كنت أريد أن أبعث اليقظة في أذهان طلاب الفلسفة، وقد فعلت...»(١).

٢ ـ أشرنا إلى جامعية السيد الزرآبادي في العلوم الغريبة والأسرار الخفية، لكن لابد أن لا ننسى بأنّ الوصول للعلوم الغريبة لا يلازم ـ من أبعاد عدّة ـ ملازمةً حتميةً لروحانية النفس، بل هي مرحلة صناعية وعلمية ذات قواعد لابدّ من درسها وتعلّمها، وهي منفصلة عن الفعليات الكمالية والروحية للنفس الإنسانية، إلاّ أنّ السيد في المرحلة الثانية ـ وهي المرحلة ذات الأهمية القصوى ـ كان من نوادر الزمان، وممّن يقال فيهم: واحد بعد واحد، كما يذكر ابن سينا، لقد وصل السيد في عوالم الإنسانية والاتصال بروحانية العالم إلى مرتبةٍ قلّ ما تتيسّر للكبار.. لقد نقل طلابه والمقربون منه الكثير الهام جداً عن أحواله المعنوية،وطاقاته الروحية، وأنواع تصرّفاته، واطّلاعه العميق والواسع على شعب العلوم الغريبة.. ما نوكل ذكره وتسجيله إلى مجالٍ آخر.

٣ ـ كان شيخنا الأستاذ يعبّر عن أستاذه السيد موسى الزرآبادي بالمرحوم الآغا، كما كان يذكره هذا المربّي الكبير بعظمة كبيرة، لا سيّما وأنه كان يبدي ما يحكي عن وصوله إلى المراتب العالية الرفيعة من المعارف العالية والمشاهدات العظيمة والخلوات الطويلة، وقد قال مرّة ـ وهو في حال خاص ـ : «أحياناً ما كان يبلغ المرحوم الآغا الأوج والكمال في بيان المعارف الإلهية الخاصة، وشرح مشاهداته وكشوفاته، وكان يتحدث في جلساته الخاصّة عن ما توصّل إليه، فتنساب على لسانه حقائق هامّة، لقد كان يقول وهو في قمّة بيان حقائق المعارف القرآنية: أينَ أفلاطون؟ أين أفلاطون؟ [أين هو أفلاطون اليوم لينظر المكانة الرفعية التي

---

(١) عين عبارته تقريباً.

تحتلّها حقائق المعارف القرآنية][1].

لقد أردت أن أسجّل تلك العبارات المذكورة في موضعٍ ما لتبقى.. حتى علمت أن الإنسان القرآني إلى أين يصل في معرفة حقائق العوالم والحضور في حضرة المعرفة، وأنّ التربية في أحضان مدرسة المعصوم عليه السلام والاستفادة من العلم الصحيح (المصبوب) إلى أيّ مرتبة تصعد بصاحبها وتتسامى؟ إن المفكّرين الكبار من فلاسفة الشرق والغرب يقولون: لابدّ لنا أن نقرّ بأنّنا لم نعرف الكثير... أمّا المفكرين القرآنيين الكبار فيقولون: أين أفلاطون؟...».

وعليه، كان في محلّه أن يقول معلّم طريق الصيرورة القرآنية ومربّي الفطرة الإنسانية ومبيّن الحقائق، وكاشف الدقائق الإمام جعفر الصادق عليه السلام في تفسير آية: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ التكاثر: ٨، في جواب أبي حنيفة: «.. نحن أهل البيت، النعيم الذي أنعم الله بنا على العباد... والله سائلهم عن حقّ النعيم الذي أنعم الله به عليهم، وهو النبي صلى الله عليه وآله وعترته»[2].

الميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني ١٣٦٥هـ

العالم الربّاني والمتألّه القرآني، الميرزا مهدي الإصفهاني، عالم جليل، وعامل كامل، جامع للكمالات، بالغٌ في السعادات، زاهد عابد، متوسّل واصل، محقق مؤسّس، من نوادر الزمان، ومن الناهلين من العلم المصبوب.. ولد الإصفهاني أوائل عام ١٣٠٣هـ في مدينة إصفهان، والده المرحوم الميرزا إسماعيل الإصفهاني الذي كان

(1) عباراته تقريباً مع شيء من التصرّف..

(2) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٤، طبع علي أكبر غفاري، مع الترجمة الفارسية، طهران، ١٩٩٤م؛ ومجمع البيان ١٠: ٥٣٥؛ وسفينة البحار ٢: ٥٩٩، والطبعة الجديدة منه ١٠: ٢٨٥ ـ ٢٨٦، وقد جاء في تفسير كشف الأسرار للميبدي: «عمّا أنعم عليكم بمحمد صلى الله عليه وآله» ١٠: ٦٠١، وهذا الحديث يؤيّد الحديث الذي ذكرناه، ذلك أنّ ما بقي من النبي محمد صلى الله عليه وآله لهداية الناس، بمعنى تزكيتها وتعليمها، هو: القرآن والعترة.

من صلحاء إصفهان وخيّريها، وقد توفّي والده هذا وهو ما يزال في سنّ التاسعة من عمره، ثم هاجر إلى النجف الأشرف في حدود الثانية عشرة من عمره بعد تحصيل دروس المقدّمات، وقراءة مقدارٍ يسير من الفقه والأصول عند أساتذته في منطقته وأهل محلّته.

وحيث لاحظت أنّ تدوين حياة الميرزا الإصفهاني قلّما حصل بصورة موثقة، لهذا طلبتُ من ولده العالم الفاضل إسماعيل الغروي، وهو المتبحّر في معرفة والده وآثاره ومآثره، وثيقةً مدوّنة ومسجلة فيها المعلومات، وقد ذكر في هذه الرسالة الموثقة عن حياة والده، بعد المرحلة الابتدائية التي كان قضاها في إصفهان وكنّا أشرنا إليها آنفاً، ذكر ثلاث مراحل أخرى في حياته، بدوري سوف أسعى ـ اعتماداً على المدوّنة المذكورة ـ لأن أذكر محتوياتها.

إننا الآن ننظر إلى الميرزا محمد مهدي الإصفهاني وهو شاب يافع في مدينة النجف الأشرف، ومن هنا ننطلق للتعرّف على المرحلة الأولى من حياته العلمية والتكاملية.

المرحلة الأولى (١٨ عاما)

في هذه المرحلة، انشغل الميرزا الإصفهاني بدراسة العلوم السائدة آنذاك في حوزة النجف، وقد بنى علاقةً وطيدة مع آية الله العظمى السيد إسماعيل الصدر (١٣٣٨هـ) منذ بداية دخوله العراق، بناءً على توجيهات مسبقة من آية الله الحاج الآغا رحيم أرباب الإصفهاني، وقد استفاد الميرزا من المراتب العلمية والسلوك الروحي للسيد الصدر، وهكذا تعرّف الميرزا على المباني المعنوية والعوالم الروحانية إلى جانب تحصيل العلوم المتعارفة، ليطوي مراحل من السير والسلوك بإرشادٍ من السيد الصدر الذي كان واحداً من العلماء العاملين آنذاك، وكذلك أخذ الميرزا أصول المدرسة النجفية من الأصولي الكبير الآخوند محمد كاظم الخراساني، صاحب كتاب: كفاية الأصول، كما درس الفقه عند الفقيه المعروف السيّد محمد كاظم اليزدي،

صاحب العروة الوثقى.

وفي هذه المرحلة، وبعد تعرّفه على مباني السير والسلوك الشرعي للسيد الصدر، مما أشرنا إليه آنفاً، كانت له مؤانسات وعلاقات أيضاً ببعض الشخصيات الكبيرة آنذاك، من أمثال السيد أحمد الكربلائي (١٣٣٢هـ)[١]، والشيخ محمد البهاري الهمداني الذي كان أحد التلامذة المميّزين للعالم الأخلاقي الجليل الملا حسينقلي الهمداني (١٣١١هـ)، وأيضاً السيد علي القاضي، والسيّد جمال الدين الكلبايكَاني[٢].. واستفاد كثيراً منهم روحياً وروحانياً.

في الفترة المعاصرة للحركة الدستورية في إيران تشكّلت الدورة الأولى من درس الميرزا النائيني في مهمات موضوعات الفقه الإسلامي وأصوله، وذلك باتفاق مجموعة من العلماء والفضلاء المعاصرين له، والذين تجاوز عددهم السبعة أشخاص، وكان من بينهم: آية الله السيد محمود الشاهرودي، وآية الله السيّد جمال الدين الكلبايكَاني، وقد استحضرت في هذا الدرس مجمل الموضوعات التي أثارها الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) بالفحص والنقد والتمحيص، وهي موضوعات كان نظّمها من قبل الميرزا الشيرازي الكبير، وأخذها النائيني من أستاذه السيد محمد الفشاركي، لقد عُرضت في هذه الجلسات البحثية التي كانت تطول أحياناً فتتجاوز الثلاث ساعات.. عرضت أصول مدرسة الشيخ الأنصاري، وكان يتمّ تناولها ودرسها بدقّة علمية، وهذا ما أدّى بالميرزا الإصفهاني لتكوين تصوّر متكامل عن هذه المباني والإحاطة بها بشكل تام، وقد استمرّ هذا الدرس قرابة خمس سنوات، وقد وضعت إلى جانب أصول مدرسة النجف، كلّ من موضوعات المدرسة السامرائية، وآراء الميرزا النائيني نفسه، وضعت موضوع البحث والمساءلة والتدقيق أيضاً.

---

(1) عالم أخلاقي جليل، من السادات الموسويين، طهرانيّ الأصل، غير أنّه مولود في مدينة كربلاء، وقد سكن مدينة النجف الأشرف سنين مديدة، وكان جاراً للعلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني، كما دفن في النجف، راجع: نقباء البشر ١: ٨٧ ـ ٨٨.

(2) هاتان الشخصيتان من تلامذة الملا حسينقلي الهمداني المبرّزين أيضاً.

وقد ركّز الميرزا الإصفهاني في تلك الأيام التي كان يبلغ فيها سنّ ٢٨ إلى ٣٠ سنة على جهوده العلمية، إلى جانب اهتمامه المتواصل بالبُعد العملي والأخلاقي والسلوكي، دون أن يخسر شيئاً من طيّ طريق مراحل النفس، بل طوى دائماً درجات السلوك عند أساتذة هذا الفنّ، من أمثال السيد أحمد الكربلائي، ماراً على مراحل من نوع: معرفة النفس: وخلع البدن (التجريد) و..

المرحلة الثانية (٨ سنوات)

يمكننا القول، بأنّه ومنذ أواخر المرحلة الأولى أمسكت يد القدر بالميرزا الإصفهاني، كحداد في يده روح[١]، أي أنّه ورويداً رويداً، ومع الغوص والغور في المطالب الفلسفية، والميل لحلّ المشكلات الفلسفية ناحية العرفان، والتوظيف الواسع النطاق لمقولة التأويل، وملاحظة عدم انسجام المسائل والمفاهيم المذكورة، أي المعطيات الفكرية أو الرياضات الإنسانية، مع الكتاب والسنّة (كما كنّا نقلنا في دراستنا حول المدرسة التفكيكية ذلك عن العلامة الطباطبائي)[٢]، والانشغال بالتبرير أو ممارسة التفسير بالرأي، وتأويل آيات القرآن وروايات المعصومين عليهم السلام... ذلك كلّه، خلق ـ طبيعةً ـ تشويشاً باطنياً في روح ذلك العالم الشاب السالك الطالب للحقيقة، لقد رأى أنّ هذه المفاهيم والمصطلحات القابعة في العلوم الإنسانية، والفلسفية،والعرفانية، وبقطع النظر عن التوظيف المطلق غير المألوف للتأويل، لا تتناغم أبداً مع المحكمات الإسلامية، والمباني القرآنية، ومعارف المعصومين عليهم السلام، وذلك مثل كيفية العلم والإرادة الإلهية، وكذلك الخلق والإيجاد من العدم المحض، والحدوث الزماني للعالم، وخلق الأرواح قبل الأبدان، والمعاد الجسماني الكامل، وحقيقة الخلود و..

---

(1) راجع حول هذا الموضوع ما سنشير إليه لدى الحديث عن حياة الشيخ علي أكبر إلهيان، وسوف نشير هناك إلى كلام لأحد الكتّاب الغربيين.

(2) وهو ما كتب في نقده الأستاذ سعيد رحيميان، كما تراه في هذا العدد من نصوص معاصرة (المترجم).

وحيث وصل الطالب العاشق في طلب الحقيقة إلى حقيقة الطلب، كان طوفان هذا الأضطرار الحقيقي (الاضطرار الروحي) شرطاً في تأثير توسّلاته، يوجب إجابة المضطرّ، فهذا الطالب الخالص والباحث المخلص قد وجّه نفسه نحو كعبة المقصود والقبلة المنظورة، يندفع بالتوسّل والتمسّك بذيل عنايات الإنسان الهادي في زمانه والعالم الربّاني في عصره ﷺ، وهو الذي يطوي به الوديان وادياً وادياً، وأخيراً يترشّح عليه الفيض بالرجوع المخلص والفقر الحقيقي، فقر المعرفة الذي هو أكبر الفقر، وبإحياء الليالي والأيّام المحرقة للأكباد بتوسّلاتها الدامعة في مسجد السهلة.. نعم يترشّح حينذاك فيض بحار الرحمة الواسعة الإلهية، والبحر الموّاج لعطف الكلّ الولوي، فيأخذ الميرزا الإصفهاني في سلك سعداء الحظوظ في عهد الغيبة الكبرى، ليلقى إليه أنّ حقيقة المعرفة ومعرفة الحقيقة، أو العلم بالله على حدّ تعبير الأحاديث، وهو أصل العلوم كافّة وأوّل المعارف عامّةً وآخرها، كيف؟ ومن أين ينبغي طلبها والحصول عليها[1]؟

هذا الحادث السعيد المشار إليه (لقاء الميرزا بالإمام المهدي) وقع حوالي سنّ الثلاثين من عمر الميرزا الإصفهاني، وقد أدّى إلى إيجاد تحوّل عميق في معرفة الإصفهاني لله، وفهم الوجود،وأبعاد العلم القرآني، ومعرفة الحقائق، وإفاضات المعصوم ﷺ، وطريق الوصول للمعرفة، وطريق السلوك ومنهجه و.. مما أحدث

---

(١) تشرّف جمع من صلحاء الشيعة، وبعض كبار علمائهم في عصر الغيبة الكبرى بنيل الفيض (لقاء المهدي ﷺ)، وقد تلقّوا بعض الأدعية والتوجيهات عبر هذا الطريق، وهذا ما نلاحظه بالرجوع إلى كتب التراجم وأحوال الرجال وسيرتهم، حيث نشاهد أسماءً عديدة، ليس أمثال ابن طاووس والسيد مهدي بحر العلوم من المؤكّد حالهم فحسب، بل عدداً آخر كانوا بلنوا هذا الفيض العظيم، وقد أثبت كلّ من العلامة المجلسي والمحدّث النوري مسائل هامّة في هذا الإطار، حتّى أنّ بعض عرفاء أهل السنّة كان أدّعى التشرّف بالقائم ﷺ أيضاً، من أمثال الشيخ حسن العراقي الذي ينقل قصّته عبدالوهاب الشعراني في كتاب «لواقح الأنوار»، واضعاً إيّاه في ضمن أساتذته الخاصّين، وقد ورد في كتاب بيان الفرقان ٥: ١٦٧ ـ ١٦٨ بحث حول حكمة تشرّف بعضهم بالصاحب ﷺ في عصر الغيبة، كما تجدر في هذا الإطار ملاحظة كتابي: مهج الدعوات، ومنتخب الأثر: ٤٢٧.

تغييراً أساسياً في رؤيته العلمية، ووعيه المعرفي، وحركته التكاملية، وسلوكه الروحاني.

لقد غدا الإصفهاني معتقداً وبقوّة أنّ العلم الذي نزل ببركة القرآن الكريم في ليلة القدر على الحقيقة المحمدية العليا، وبُيّن في زلال الواقع السبّوحي والقدوسي لنفس المعصوم.. أين هو؟! والفلسفة والعرفان الاصطلاحي أين هما؟! ذاك العلم هو جوهر العلم المصبوب، والذي ينبغي اعتباره أجلّ من مستوى تطبيق العلوم البشرية أو تأويلها، بل لابد من تلقيه وفهمه وحفظه خالصاً أصيلاً صافياً، لا خلط ولا امتزاج فيه حتى قيد ذرّةٍ واحدة، فهذا العلم هو العلم الإلهي، وهو العلم الكافي الوافي، غير المحتاج لأيّ شيء، ولأي مكان، وأيّ أحد، إنّه نظام معرفي مستقلّ وجامع وأعلى وأرفع وأفضل من أي نظام معرفي أو شبه معرفي آخر قدّمته البشرية في تاريخها حتّى الآن.

نعم، هذا العلم لا يشابه في واقعه ولا يسانخ في ذاته تلك المعارف والمفاهيم، بل لا يقبل القياس بها، فكيف بما هناك من تأويلات وادّعاءات و..!! بل إنّ وضع هذا العلم في مصافّ تلك المفاهيم والمصطلحات، وإرجاعه إليها ليس سوى حطّ من منزلته وتصغير له، حتّى لو وقع ذلك عن غير قصد، وربما أحياناً عن قصدٍ شريف.

إن المدرسة العلمية للميرزا الإصفهاني، والتي لابدّ من اعتبار الميرزا نفسه مؤسّسها في القرن الرابع عشر الهجري، تستقي ذاتها من هذه الرؤية ونمط التفكير، كما تتكوّن وتتبلور تبعاً لذلك، حيث وفق الميرزا لمعارف غنيّة ومستقلة في أبواب «المبدأ والمعاد» و «الآفاق والأنفس» و «القرآن والحديث»، ومن هنا، هدي من وادي المعارف الممتزجة الخليطة ما بين الموضوعات الإسلامية وغير الإسلامية، كما يصرّح به علماء الفن، إلى ساحل البحار المتماوجة للمعارف الخالصة الأصيلة الصافية، ليتّجه بمدد التعقلات القرآنية الممتدّة[1]، وإحياء الفطرة ـ لا بصورته

---

(1) ذكر بعض الكبار أنّ الميرزا الإصفهاني كانت لديه تفكّرات تطول أحياناً لثمانية ساعات، كما كان يحصل له التجريد لمدّة ساعتين، وقلّما يحصل ذلك لكبير من كبار رجال هذه العوالم والمراحل.

المتداولة، فقد أحياها في هذه الصورة الكثيرون، دون أن يوفّقوا لنتائج كاملة ـ ليتجّه إلى «عين صافية تجري بأمر ربّها»، ليغتنم من رشحات العلم المصبوب.

من هنا، فالذين رفضوا الميرزا الإصفهاني إنّما نشأ رفضهم له من ذلك، (وكلّ ميسّر لما خلق له)، نعم هناك من رفضه لعدم اطلاعه على أسس المدرسة التفكيكية ومبادئها ونظرياتها، والاتجاه الفكري والمعرفي للميرزا الإصفهاني نفسه، بل درسوا منذ بدايات كسبهم العلم (المعقول) عند أساتذةٍ يعتقدون بالتأويل، ولا يأخذون بالتفكيك، لكن على أية حال، ورغم ذلك كلّه لابد من ذكر الرجال العظماء بكل عظمةٍ واحترام.

إننا نعلم بأنّ الزمان ينال على الدوام من العظماء، إلاّ أنّ نوادر من أمثال السيّد موسى الزرآبادي والميرزا مهدي الإصفهاني، والشيخ مجتبى القزويني ممّن، أعتقد شخصياً بأنّ السعي لمعرفتهم من مبادئ الكمال، ونفعه يعود على الإنسان نفسه، بل يوجب صقل الروح الإنسانية والنفس الآدمية، ويمنح الإنسان سعة القلب، وإلاّ فهم في غنى عنّا.. ولعل واحداً من أبرز وأنفع وأفعل مصاديق السير الأنفسي هو الاطلاع على العوالم والخصائص النفسية، والحجم الروحي لمن كان مثل هؤلاء الأعاظم المشار إليهم، دون أن ينكر الإنسان مقاماتهم و.. عندما لا يوفّق الإنسان بنفسه لرؤية مدينة مثلاً، أو كنز عظيم، أو مرج وردي صافٍ ملئ بالورود والرياحين، أو ...، فأيّ شيء أفضل حينئذٍ من سماع ما يقوله أولئك الصادقون الذي رأوا وشاهدوا..

المرحلة الثالثة (٢٥ سنة)

المرحلة الثالثة هي ـ تماماً ـ الخمسة والعشرون سنة التي هاجر فيها الميرزا الإصفهاني إلى مدينة مشهد (١٣٤٠ إلى ١٣٦٥هـ)، وقد انشغل الإصفهاني طيلة تلك المدّة بإلقاء الدروس العلمية والأبحاث الفكرية لمرحلة البحث الخارج، ونشر أسس المعارف، وتربية النفوس والعقول، وتقديم رؤية اجتهادية في المسائل العقلية،

وتشجيع الآخرين على إبداء وجهات نظرهم وامتلاك وعي مستقل، وممارسة نقدٍ حرّ للفلسفة والعرفان.

وقبل أن نتحدّث عن هذه المرحلة من حياة الميرزا الإصفهاني، لا بدّ من الإشارة إلى الإجازة التي منحه إيّاها الميرزا النائيني، إنّها «إجازة» مليئة بالمدح والتجليل، ليس من أيّ أحد بل من عالم جامع مثل النائيني، الذي قلّما منح إجازة اجتهاد.

فمن جملة العبارات التي استخدمها هذا العالم الكبير وأستاذ المتأخرين الميرزا النائيني التي منحها لهذا العالم الكبير الآخر، أستاذ متأخّري خراسان الميرزا الإصفهاني، ما يلي: «... العلَم العلام، والمذهب الهمام، ذو القريحة القويمة، والسليقة المستقيمة، والنّظر الصائب، والفكر الثاقب، عماد العلماء، وصفوة الفقهاء، والورع التّقي، والعدل الزكيّ.. فليحمد الله ـ سبحانه وتعالى ـ على ما أولاه من جودة الذهن، وحسن النظر..» .

ولابدّ لنا من أن نعرف أن ذكر هذه الأوصاف والكلمات من جانب الميرزا النائيني إنما جاء والميرزا الإصفهاني ما يزال في سنّ ٣٥ من عمره، فتاريخ الإجازة يرجع إلى يوم عيد الفطر من عام ١٣٣٨هـ[1].

وقد أيّد ثلاثة من علماء الإسلام الكبار، ومراجع التشيّع العظام ما جاء في إجازة الاجتهاد هذه، وما فيها من إشادة ومدح بالمقامات العلمية الرفيعة والدراسات التحقيقة السامية للميرزا الإصفهاني، وقد أدرج هذا التأييد في حاشية الإجازة والعلماء هم:

١ ـ الآغا ضياء الدين العراقي: «عمدة العلماء الراشدين».

٢ ـ السيّد أبو الحسن الإصفهاني: «كل ما هو مذكور صحيح».

---

(1) راجع النصّ الكامل للإجازة في مجلّة كيهان فرهنكي، السنة الثانية، العدد: ١٢، اسفند ١٣٦٤هـ.ش (١٩٨٦م).

٣ ـ الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي: «العالم الفاضل، المحقق المدقق، زبدة العلماء الراشدين، وقدوة الفقهاء والمجتهدين..» .

لقد سطر إسماعيل الغروي أفكاراً هامة حول المرحلة الثالثة من حياة الميرزا الإصفهاني، وإنني أوكل تمام ما قاله إلى فرصةٍ أخرى، واستعرض هنا ـ اعتماداً على ما ذكره ـ بعض الموضوعات تحت عناوين متعدّدة

١ ـ الدروس (أصول النائيني)

شرع الميرزا الإصفهاني ـ طبقاً للسائد في الحوزات العلمية ـ بتدريس أبحاث الخارج في حوزة مشهد، ولمّا كان من أفضل حضّار درس السيد محمد كاظم اليزدي، وأول التلامذة المبرّزين للميرزا النائيني، متسلّطاً على نظرياته، محكماً ضبط آرائه، وهي نظريات بديعة وجديدة في حدّ نفسها.. لذلك كلّه، امتاز درس الإصفهاني بحضور مميّز وقوي، فلم يحضره فضلاء حوزة مشهد فحسب، بل أتى إليه علماء تلك الحوزة أيضاً[1]، أي أوائل الذين حضروا ولسنين طويلة دروس الحاج آغا حسين القمي، وآية الله الميرزا محمد آغا زاده الخراساني، والفيلسوف المعروف آغا بزرك حكيم الشهيدي، لقد التفّ هؤلاء جميعاً حول الميرزا الإصفهاني، ومنحوا ـ بحضورهم ـ درسه المزيدَ من الالتماع والازدهار، كما دفعوا بجهودهم المتزايدة طبيعة الدرس إلى الاتساع ومزيدٍ من البحث والتحقيق، من هنا، استمرّ درسه الأصولي الاجتهادي لسنوات متمادية.

٢ ـ دروس المعارف العقدية

كان الميرزا الإصفهاني يعتقد بأنّه قد حمل مسؤولية رسالة كبيرة أخرى عليه أداؤها، وهي بيان المبادئ القرآنية في مجال المعارف الدينية، وممارسة

---

(1) مصطلح الفضلاء يراد به من قارب رتبة الاجتهاد، أما العلماء فيقصد به المجتهد (المترجم).

نقدٍ ونظرٍ في القضايا العقلية، وتدريجياً كان ـ فعلاً ـ يتعرّض لهذه الموضوعات بشكل عام، كما كان يستعرض أبحاثاً هاماً على هذا الصعيد، مما شكّل مناخاً مساعداً لكي يقدّم حصيلة تصوّراته ومخزوناته الفكرية في هذا المضمار.

وقد استمرّت دروسه العقائديّة سنين طويلة، ولم يكن جمع من العلماء الباحثين والنشطين المتدرّبين عند أساتذةٍ سابقين ليمضوا على هذه الدروس مرور الكرام، وهي التي كانت تركّز على وجود امتياز بين المعارف الدينية المستمدّة من الوحي وتلك القائمة على أساس المفاهيم والمصطلحات الفلسفية والعرفانية، وكان من بين هؤلاء العلماء المنزعجين البحّاثة المعروف الحاج الشيخ غلام حسين محامي البادكوبه، وسنأتي على ذكره لاحقاً إن شاء الله تعالى، لقد اعتاد هذا الفريق من العلماء على تسجيل ملاحظات نقدية بشكل متكرّر ومتواصل على نقاط ضعف المسلك (الإصفهاني) المتداول لكي يحققوا بذلك فهماً أعمق لهذا الامتياز الواقع بين هذين الاتجاهين من التفكير، وقد كانت ملاحظاتهم على غرار الملاحظات التي كانت تطرح في درسي الفقه والأصول، لا بل كانت أكثر شمولية وشدّة، لقد كانوا يدافعون عن الاتجاه الفكري السائد، ليوقفوا الميرزا الإصفهاني ويحولوا دون تقدّمه في أطروحاته، حتى قيل: إنهم كانوا يلاحقون موضوعاً من الموضوعات ويتابعون البحث والأخذ والرد فيه لمدّة شهرين تامّين، لكنهم تمكّنوا من طيّ هذا البحث في نهاية المطاف عبر تلك الإيضاحات الشافية والأجوبة المقنعة التي كان الميرزا الإصفهاني يقدّمها لهم.

إنّ هذا الوضع، أدّى إلى المزيد من اختمار هذه الأفكار في الاتجاه التفكيكي، ولهذا لاحظنا أنّ أصحاب الميرزا الإصفهاني لم يقلعوا عن هذه الأفكار بعد ذلك.

٣. أصول آل الرسول ﷺ

عندما كان العلماء الفضلاء والتلامذة النشطون يرون إلى جانبهم الميرزا النائيني الثاني، وأنهم قد وجدوا به فرصة ذهبيةً للاطلاع على آخر النظريات الجديدة

التي أعقبت مقولات كتاب كفاية الأصول للخراساني (١٣٢٩هـ).. عند ذلك أولوا درس الميرزا الإصفهاني اهتماماً بالغاً وأهمية فائقة، واعتبروه ذا قيمةٍ عالية وثمن باهظ، وهذا الوضع هو ما أجبر الإصفهاني للاندفاع بنشاطٍ أكبر في جهده العلمي، ليطرح مبانيه ونظرياته الخاصة في علم أصول الفقه، إلى جانب النظريات الأصولية المتعارفة التي كان قد مرّ عليها عبر دورةٍ دراسية كاملةٍ في هذا العلم، وهي الدورة ـ وغيرها ـ التي أعلمت الجميع أنّ الإصفهاني عالم مجتهد أصولي بارز وعظيم، من هنا، قام الإصفهاني بتدريس دورة أصولية خاصة بنظرياته، امتازت بالتنقيح والضغط والاختصار، وهي الدورة التي عرفت بأصول آل الرسول ﷺ.

٤ . مقولتا: على المبنى ومبنائي

لرجالات مدرسة التفكيك مفهومين هما: على المبنى، ومبنائي، ويراد بالأوّل منهما طرح الموضوعات العقلية والعرفانية وبيان مصطلحات القوم، ثم تسجيل وجوه النقد والنظر والملاحظة والإشكال الرئيسية على تلك الأسس والأدلّة، ثم شرح الفوارق الواقعة بين تلك المفاهيم وبين المعارف الدينية الخالصة المستمدّة من الوحي الإلهي عبر عرض الأولى على الثانية، وبهذا كانوا يكشفون عقم التأويلات الفلسفية والعرفانية على السواء بإقامة الحجّة والدليل، ليثبتوا أنّ نتائج تلك التأويلات، مثل مسألة المعاد الجسماني، خارجة عن دائرة الوحي وإشعاعاته.

أما الثاني فيراد منه الموضوعات الخاصّة المستمدّة جذورها من حاقّ المعارف الوحيانية، والعلم المحمدي، وتعاليم المعصومين عليهم السلام، بل إن نظام المصطلحات والأنساق التعبيرية التي تنبني هنا في هذه المرحلة تقع ـ نوعاً ـ على انسجام وتناغم مع النظام الاصطلاحي القرآني والحديثي، سيّما ما كان في كلمات الميرزا الإصفهاني نفسه، والهدف في هذه المرحلة التركيز على أنّ اختلاف هذه النتائج المنبثقة فيها عن معطيات المدارس البشرية إنما هو خلاف مبنائي لا على المبنى.

ولا بدّ لنا ـ اعتماداً على الأخذ بعين الاعتبار هذا التقسيم ـ من الإشارة والتذكير بأنّ أكثر ما أثاره الميرزا الإصفهاني من أفكار إنّما جاء من النوع الثاني لا الأول، وهي موضوعات ذات حداثة وجودةً من أبعاد متنوّعة، تطابق الفطرة النورية، مما سنشير إليه لاحقاً بعون الله.

٥ . التلامذة والجيل اللاحق

حضر درس الميرزا الإصفهاني طيلة ٢٥ سنة عدد كبير من العلماء، والمدرّسين، والطلاب الفضلاء في ذلك الزمان، كما حضره بعضٌ من طلاب الحقيقة من بقية الناس، حيث استفادوا من مجالس دروسه الأخلاقية، والتربوية، ومن معارفه العامّة.

ولم يأتلف هؤلاء حول الميرزا دفعةً واحدة، إنما حضروا درسه عبر فترات زمنية مختلفة، وهم في حدّ نفسهم ذوو أنواع وأصناف ومراتب من حيث العلم، والعمل، والشخصية الروحية والروحانية، ونوعية الأحوال، ومستوى التأليفات والأعمال العلمية.

إنّ هذا الاختلاف في مستوياتهم ينبغي أن لا يسمح بغياب الاختلاف القيمي لآثارهم العلمية الناشئ من عدم تماثل الطاقات والإمكانات، من هنا، ولكي نستوعب جيداً النظام المعارفي العقدي الميرزائي سيما (المعارف المبنائية) من الضروري إيلاء هذا التصنيف المذكور أهميته الخاصّة به، ولذلك، ولكي نعرف حقائق تعاليم الميرزا الإصفهاني، لابد من الرجوع إلى التقريرات[١] المتقنة التي أشرف عليها الميرزا نفسه، ومن ثم مطابقة بقية الآثار والتصنيفات مع تلك المصنفات المشار إليها، في أيّ موضوع كان.

ونستحضر هنا ـ للذكرى ـ أسماء جمع من حضّار درس الميرزا الإصفهاني،

---

(1) التقرير مصطلح يراد به ما كتبه التلامذة من محاضرات أستاذهم (المترجم).

دون الأخذ بعين الاعتبار أيّة خصوصيات مميزة في ترتيب هذه الأسماء، كما ودون ذكر أي ألقاب أو نعوت علمية أو اجتماعية.

١ ـ السيّد حسين الحائري الكرمانشاهي (حوالي: ١٣٦٤هـ).

٢ ـ السيد صدر الدين الصدر (١٣٧٣هـ).

٣ ـ الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٩٦٧م).

٤ ـ الشيخ هاشم القزويني (١٩٦٠م).

٥ ـ الميرزا علي أكبر نوقاني (١٣٧٠هـ).

٦ ـ الشيخ غلام حسين محامي البادكوبه (١٩٥٤م).

٧ ـ الشيخ محمد كاظم المهدوي الدامغاني (١٩٨١م).

٨ ـ الشيخ محمد حسن البروجري (١٩٥٠م).

٩ ـ الشيخ هادي المازندراني.

١٠ ـ الشيخ زين العابدين الغياتي التنكابني (١٩٥٧م).

١١ ـ السيد علي الشاهرودي.

١٢ ـ الشيخ علي محدّث الخراساني (١٣٧٠هـ).

١٣ ـ الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٩٨٥م).

١٤ ـ الأستاذ محمد تقي شريعتي المزيناني (١٩٨٧م).

١٥ ـ السيد محمد باقر النجفي (١٩٨٧م).

١٦ ـ الميرزا جواد آغا الطهراني (١٩٨٩م).

١٧ ـ الشيخ عبدالله الواعظ اليزدي (١٩٩٢م).

١٨ ـ الشيخ محمد رضا المحقّق الطهراني (١٩٩٤م).

١٩ ـ الشيخ محمد باقر محسني الملايري (١٩٩٥م).

٢٠ ـ الشيخ محمود الحلبي الخراساني.

٢١ ـ الشيخ حسن علي مرواريد.

٢٢ ـ الشيخ محمد باقر ملكي الميانجي.

٢٣ ـ الشيخ عبدالنبي الكجوري.

٢٤ ـ الشيخ علي أكبر صدر زاده الدامغاني.

٢٥ ـ السيد علي رضا قدّوسي.

٢٦ ـ الشيخ إسماعيل معتمد الخراساني[1].

٦ ـ الأعمال العلمية المكتوبة (١)

كانت للميرزا الإصفهاني كتابات عديدة جداً، كما كتب الكثير ودوّن أيضاً، سواء منها تقريرات دروسه وما استفاده من أساتذته الكبار، أو رؤاه وأفكاره وتحقيقاته الخاصّة به، وقد ذكر بعض تلامذة الميرزا الإصفهاني عدداً من كتبه، إلاّ أن الأسف الشديد على هذه الكتب، إذ إما لم تطبع أساساً، أو أنّها طبعت بشكل غير علمي وبعيد عن موازين التصحيح والتحقيق، ولهذا لابدّ من تصحيح هذه الكتابات وتحقيقها بيد جمع من الباحثين الصادقين الراغبين، وبجودة عالية، ثم مطابقة النسخة المصحّحة مع النسخة المذكورة،وإضافة توضيحات لازمة وهوامش ضرورية، وكذلك ذكر بعض المقدّمات الأساسية حول مباني الميرزا وأساسيات فكره، ثم طبعها بعد ذلك، ليستفيد منها الجميع.

٧ ـ الأعمال العلمية المكتوبة (٢)

قسم آخر من الأعمال المكتوبة التي يمكن عدّها في زمرة نتاجات الميرزا الإصفهاني، تقريرات دروسه، وهذه التقريرات تشمل مباحثه الهامّة في أصول الفقه، وأصول العقائد (المعارف)، ومعرفة القرآن.. أي دراسة القرآن دراسة مبتكرة لا سابق لها، مستمدّة من العلم الوحياني، وتعاليم المعصوم عليه السلام، لا سيما الموضوع

---

(1) لا يستوعب هذا الفهرس تمام أسماء طلاب الميرزا الإصفهاني وحضّار درسه، ولهذا لابدّ من تهيئة فهرس كامل لهم في مناسبة أخرى.

الهام جداً المتعلّق بقطب القرآن ووجه إعجازه.

وثمّة نسخ متعدّدة لتقريرات درس الميرزا المشار إليها، إلاّ أنّ أفضلها وأكثرها اعتباراً تلك المجموعة التي سطرتها يراع أحد أعاظم طلابه، حيث كان قد دوّن خلاصتها في جلسات الدرس، ثم أعاد كتابتها وصياغتها وتصحيحها في تلك الأيام، كما عرضت على الميرزا الإصفهاني أيّام حياته لتنقيحها، فقرأها، وأضاف وصحّح فيها في المواضع اللازمة، «وقد أجرى عليها بعض التعديلات عند الضرورة، كوضع كلمة مكان كلمة أو عبارةٍ مكان عبارةٍ تناسب القرآن والسنّة».

وتشمل هذا التقريرات علم أصول الفقه بمباحث ألفاظه والأصول العملية، كما تشمل العقديات وأصول المعارف مثل: التوحيد، والنبوّة، والعدل، والخلقة وكيفيتها، والجبر والاختيار، والإرادة والمشيّة، والعلم بلا معلوم، والبداء، ووجه إعجاز القرآن، ومعرفة قطب القرآن.. ونقصد بما سطرناه في الرقمين: ٥، ٦، هذه النسخة من التقريرات، ولذا نرى أنّه تجب طباعة هذه التقريرات التي ستبلغ المجلّدات العدّة، طباعةً تستوعب الضرورات والشروط التي أشرنا إليها آنفاً.

٨ . معراج القرب أو نظرية الإصفهاني في الصلاة

تعدّ النظرية أو البيان الذي قدّمه الميرزا الإصفهاني في موضوع الصلاة والذكر الإلهي من أفضل إفاداته القيمة، وتعاليمه المفيدة، سؤال تنطلق منه الأفكار: ماهي النتيجة الكبرى المنبثقة من الصلاة، والتي لابدّ من السعي للوصول إليها؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ وما هو الدور الذي تلعبه الصلاة في إيجاد الصيرورة المتسامية للإنسان؟ والتي يمكنها تحريره من ظلمات الطبيعة المتراكبة، وحتى من قفص الجسد الإنساني نفسه، لترفعه وتبلغ به أوج معراج النور والتقرّب.

أليس واضحاً مدى الأهمية التي يحوزها هذا الموضوع؟ أهمية بحجم الحياة والتكليف، ذلك أنّ عصارة الحياة التكليف، وعصارة التكليف الصلاة، من هنا كانت الصلاة قرّة عين النبي ﷺ، أليست هي عمود الدين؟ ما معنى عمود الدين؟

إن ذلك يعني أنّها ركن تربوي أساسي، وعنصر بانٍ ومؤسّس دينياً، إنها الرأسمال الأبدي، فمرتبة منها تنهى الإنسان عن الفحشاء والمنكر، ولها مرتبة أخرى أعظم وأهم هي مرتبة ﴿وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾، وذكر الله، وفقاً لما جاء في الأحاديث، موجب لمجالسة الله الدائمة، وهنا نسأل هل كلّ صلاة، كيفما أتى بها، توجب مجالسة الله تعالى؟ وهل كلّ مصلّ جليس الله مع أيّ عمل عمله؟ أي طعامٍ تناوله؟ وأيّ معاملة مالية أجراها؟ وأيّ لباسٍ ارتداه؟ وأيّ مسكن انتقاه؟ أيّ عجب أو اعجاب بالذات؟ وأي سلوك أو أخلاق واجه بهما المجتمع والعائلة؟ وأيّ جهل بحال عبادالله المظلومين والمحرومين؟..

لقد كتب الميرزا الإصفهاني رسالته هذه حول تعريف صلاة المعراج، والتي حملت عنوان «غاية المنى ومعراج القرب واللقا»، وهي رسالة تحتاج اليوم إلى تحقيق، وتصحيح، وتنقيح، وطباعة.

٩ ـ وجه إعجاز القرآن

جانب آخر من نظريّات الميرزا الإصفهاني الهامّة التي لابدّ من ذكرها بإجلال وتعظيم، إصراره على أنّ وجه إعجاز القرآن يكمن في البعد العلمي فيه قبل أيّ شيء آخر، إنه بعدٌ معرفي يرشد إلى اكتشاف حقائق الوجود، إنّ القرآن الكريم يقدّم حقيقةً جديدة وعلماً جديداً، ومعرفةً كاملة، فليس هو من سنخ المفاهيم والمعقولات التي عرفتها الإنسانية قبل قرون على يد المفكّرين والمرتاضين.

إن هذا الموضوع يكتسي أهميةً كبيرةً جداً، وإذا لم يكن في حياة هذا الرجل الإلهي، المترعرع في ظلّ أنوار علم المعصوم ﷺ سوى هذا القول، وصرف العقول والأفكار ناحيته لكفى ذلك لأصحاب الرؤى المنصفين، وأهل الوجدان العلمي، والشمّ المعارفي، والحميّة القرآنية، والغيرة الإسلامية، والروح العلمية.. كي يدرجوه في عداد أكابر محيي مباني التربية الإلهية، والمعالم النبوية، والحقائق القرآنية.

ولقد وفّق الميرزا الإصفهاني في نظريته السامية هذه والتي سعى لتعليمها،

وتصديق المعارف والعلوم القرآنية بها، لا بالتأويل، ولا بتطبيق القرآن على العلوم البشرية، وذلك لكي يتجاوز الحجاب المتراكم من المصطلحات والمفاهيم القديمة، وما ورد هنا أو التقط من هناك، لينال الكثير من حقائق العلوم القرآنية، ورموز الفطرة، وخلوص العلم، وليدعو أهل الاستعداد لذلك[١].

ويعدّ هذا البحث بالنسبة لي في غاية الأهمية، إنه يغرقني في إحساس السعادة العقلية والنشوة الروحية، أي الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد أتى للإنسانية بحقائق لم تكن البشرية على اطلاع عليها من قبل، كما لم تكن قد بلغتها و.. إنّ هذه هي حقيقة القرآن، وبركة نزوله، وروحانية شهر رمضان، وباطن ليلة القدر، والاستعداد الفريد للمزاج المحمدي الكامل، نعم استعداد استطاع تلقي مثل هذا العلم، وإبلاغه للإنسانية، ووضعه في متناول أيديهم، وإذا ما أمكننا وعي هذا الأمر بدقة وبصيرة وصواب، أمكننا مشاهدة استقلال المعارف القرآنية..

والآن، أين هم أولئك المستشرقون وغيرهم ممّن يزعم أن ليس في الإسلام معارف عقلية جديدة، وأنّ معارف المسلمين وعلومهم مستقاة من المدارس اليونانية القديمة ومدارس الهند والاسكندرية و..؟

كنت على الدوام ساعياً للاختصار، وعندما أشير إلى أمرٍ أمرّ عليه سريعاً، إلاّ أنّ الحديث عن حياة الميرزا الإصفهاني استطال إلى حدّ معين، والآن، وبعد نقل

---

(١) لسنا نقصد بما قلناه مبالغةً أو إطلاقاً، فهذا ما له أضراره المستقبلية، والمطلق فقط هو المعصوم لا غير، إنما الهدف شرح هذه الحقيقة، وهي أنّه لا يجوز لنا تغافل هذا المنحى من الفهم والرؤية في وسطٍ تغلب عليه المدارس العقدية الالتقاطية التركيبية، حتى على عقول الكبار ورجال الفكر، إن معارف الميرزا معارف تدعو لحذف التقليد العقلي وإقصائه، وتكوين الحقائق العقدية والمعرفية الإسلامية تكويناً أصيلاً، وعليه، فلا ينسدّ البحث الاجتهادي في حقّ أي إنسان كبير أو عظيم، إلاّ أن عظمة العمل يجب أن لا تذهب علينا هدراً، لهذا يمكن الاستفادة مما قاله الإصفهاني في أصول الفقه، وفي لحن خطاب الأحاديث (المعاريض والتورية)، وفي إعجاز القرآن، وسائر أبواب العقديات، ولابدّ من الاستضاءة من ذلك النور الذي أتى عبر مجاهدات مضنية وتوسّلات عرفت نهايتها في السعادة.

كلامين له نحاول الانتقال إلى أمرٍ آخر.

يقول الميرزا الإصفهاني في مقدّمة كتاب «أبواب الهدى»: «قد تحقّق في محلّه، أنّ عمدةَ وجه إعجاز القرآن المجيد علومُه وحكمه الجديدة، في مقابل العلوم الحِكْميّة القديمة..» .

ويقول في بدايات كتاب «مصباح الهدى»: «إنّ العلوم والمعارف الإلهية التي جاء بها الرسول ﷺ، هادمةٌ لأساس العلوم القديمة البشريّة، دافعةٌ للمطالب الفكرية، والأبحاث الخلافية، وإنّ الأساس هو سوق أهل العالم إلى عالم النور، بتكميل العقولِ، وتأييدها بنور العلم الإلهي..»[1].

نعم، مع الأسف الشديد، لم تطبع ـ مصحّحةً ـ حتى اليوم المقولات التي ذكرها الإصفهاني حول القرآن الكريم، وثمّة مشكلة أخرى وهي أنّه لابد من مضاعفة الجهود للوصول إلى فهمٍ أصحّ ودرك أصوب لمقاصده ومراده، ومن ثم لابدّ من الإشارة إلى بعض الأمور والتذكير بها عند ذلك، وهو ما يمكن إنجازه لمن كان له اطلاع وخبرة بمبادئ أفكار الميرزا الإصفهاني ونظرياته، من هنا، تظهر عدم كفاية مطالعة النتاجات العلمية لرجال التفكيك لفهم أفكارهم، على أنّ هذه النتاجات ما زالت أيضاً غير مطبوعة بتمامها ولا متوفّرة في أسواق الكتاب.

من الضروري مراجعة بعض الدورات البحثية ـ ولو المختصرة ـ التي كتبها متبحّرو التفكيك، ودوّنوا فيها بصورة ممتازة نظريات التفكيكيين، وإلاّ فلربما لم يدرك المتوغّل في الفلسفة والعرفان، والمأنوس بمفاهيمهما ومصطلحاتهما، والمعتقد بمبدأ المزج والتأويل، إذا راجع هذا النوع من كتابات التفكيكيين.. لم يدرك أبعاد نظرياتهم كما يفترض، ولا يعي قواعد دخول مقولاتهم أو الخروج منها، فيخرج

---

(1) أدعو العلماء، والمدرّسين، والأساتذة، والمؤلّفين، وطلاب المعرفة الصادقة، والتلامذة الطالبين الوصولَ إلى العلم واليقين.. أدعوهم جميعاً للتأمل العميق في هذه الكلمات، والغوص في ثناياها بنظر دقيق، والاهتمام والالتفات إلى مثل هذه الحقائق والمنبّهات الفطرية، عندها سيجدون ذلك في نفعهم وفائدتهم.

بتصوّرات مغلوطة وملتبسة حول المدرسة التفكيكية ورجالاتها، لقد وجدت من الضروري التذكير بهذا الأمر لأجل أولئك الذين لا يحملون اتجاهاً أو رؤية، حتى لا يقعوا في هذا الاشتباه، وهم يسعون للاطلاع ومعرفة الحقيقة والصواب.

١٠ . التأثيرات التربوية (١)

لم تنحصر النجاحات التي حقّقها الإصفهاني ـ ذلك العالم الرباني المتحرّق على دين الله ـ في مجالي العلم والعمل الخاصّين به، بل امتدّت إشعاعاتها إلى حوزة مشهد العلمية، ببركة التربة المطهّرة للإمام أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، لقد وصلت إفاضاتٌ من تلك العنايات الإلهية للآخرين.

واليوم، وبعد أكثر من سبعين عاماً[1] على دخول الميرزا الإصفهاني مدينة مشهد، ما تزال بركات تلك الحقبة نافذة مشهودة في ثنايا حوزة خراسان، بل وغيرها أيضاً.

جاء في حديثٍ عن الإمام الرضا عليه السلام: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا، فقلت له: كيف يحيي أمركم؟ قال: يتعلّم علومنا ويعلّمها الناس، فإن النّاس لو علموا محاسن كلامنا لاتّبعونا»[2].

ومن بين الشخصيات التي أتينا على ذكرها يجد المطّلع على أحوالها بصمات عمل الميرزا الإصفهاني، وتأثيراته الروحية والتربوية على جيل من العلماء بعده.

١١ . التأثيرات التربوية (٢)

جاء العرفان البشري لحلّ المشكلات الفلسفية، أي أن الفلاسفة العقليين عندما

---

(1) بل أكثر من ثمانين عاماً إلى يومنا هذا، والدراسة كتبها الحكيمي قبل سنوات، فليلاحظ ذلك (المترجم).

(2) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢١٧، فتأمّل في المضامين العميقة لهذا الحديث الشريف الرضوي، ولا تمرّ على مثله من الأحاديث العظيمة والتعاليم الجليلة مرور الكرام، إنّ هذه الأحاديث مداخل نيّرة للتعقّل.

كانوا يصطدمون ببعض الموضوعات كانوا يدركون أنّ العقل غير قادرٍ على الوصول إلى الحقائق بأكملها، ولهذا كانوا يوجهون أنفسهم ناحية الكشف والإشراق، لكي يجدوا الوسيلة هناك والمخلص والحلّ، وقد عدّوا حاصل هذا الطريق، أي الإشراق والعرفان، كاملاً، بل رأوه آخر مراحل السير التكاملي للإنسان.

أما العلماء الذين اهتدوا بنور القرآن والعترة، فقد أدركوا أن سبيل الوصول إلى الحقائق منحصر بطريق القرآن الخالص وأهل البيت ﷺ، والتوسّل العميق القاصد للمعرفة بساحة قدس الراسخين في العلم القرآني والحقائق الإلهية، ومن الطبيعي أن يكون هذا الطريق خاصاً ومميّزاً.

ونظراً لتمايز العلوم الإلهية عن العلوم البشرية يمتاز السلوك الإلهي عن السلوك البشري، بل إن الامتياز الأكثر عمقاً بين الطرفين ينجلي في طيّ الطريق وقطع المسافة، وقد غدا مسلّماً عند أهله أنّ تلقي المعارف غير ميسّر إلاّ عبر الحركة الدقيقة والخالصة في مسير الشرع المطهّر، أي عبر سلوك شرعي دقيقٍ ومنضبط، من هنا، أبلغ آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني ﵀ رموزاً للمنتقين من طلابه في مسير السير والسلوك القرآني، والحركة التكاملية بدلالة ولي الله الهادي ﵇، إلاّ أنّ حساسية الموضوع، ورقّة الطريق، والأخطار المحتملة ـ والمخلصون في خطر عظيم ـ أدت إلى انحصارها بهؤلاء العظماء.

١٢ . المنهج العلمي

من الضروري هنا الإشارة إلى ضرورة بحث بعض المحاور بشكل منفصل ومفصّل، وهذه المحاور هي:

١ ـ منهج الإصفهاني العلمي في شرح الموضوعات العلمية وتناولها.

٢ ـ كيفية الغور والغوص في الآيات والروايات، سيما الأحاديث العقائدية.

٣ ـ معرفة لحن الأحاديث.

٤ ـ أصول مدرسة الإصفهاني المبنائية.

٥ ـ مكانة العقل الرفيعة، وتعريفه الصحيح في هذه المدرسة.

٦ ـ تأثير الإصفهاني في خلق الروح المعنوية في الحوزة العلمية، وظهور حركة لدى بعضهم للتوجّه لساحة قدس الحجّة بن الحسن عليه السلام.

٧ ـ أخلاقه وزهده.

وقد كان الميرزا الإصفهاني واقفاً ـ إلى جانب أسرار النفس ـ على العلوم الغريبة، يشهد لذلك ما جاء بخطّه في استخراج مدّة عمره على أساس قواعد علم الجفر، وسوف نأتي على ذكره قريباً.

والجدير ذكره أن هؤلاء العظماء لم يغفلوا أيضاً عن القضايا المتعلقة ببناء المجتمع الإسلامي وإقامته، وتاسيس السياسة القرآنية، كما ساهموا في طرح الفلسفة السياسية القرآنية، وقد جاء في هذا الخصوص أفكار ومسائل عديدة هامّة في نتاجات الميرزا الإصفهاني، وهي أفكار تحتاج لدرسها دراسةً مستقلة في الموضع المناسب.

١٣ . رأي الآغا بزرك حكيم في الميرزا الإصفهاني ومعارفه العالية

منذ سنتين تقريباً، ذهبنا برفقة اثنين أو أحد الأصدقاء الفضلاء إلى مدينة قم لرؤية آية الله الحاج الشيخ محمد باقر محسني الملايري، وأثناء الحديث لاحظت أنّ الملايري كان قد قضى بعض مراحل دراسته في مدينة مشهد، وأنّه أدرك الآغا بزرك حكيم، وكان وروده مدينة مشهد مقارناً للفترة التي كان الميرزا الإصفهاني فيها يلقي دروسه على طلابه.. فسألته: هل كانت لكم علاقة بالميرزا الإصفهاني؟ أجاب: نعم، ثم بدأ بالحديث، وذكر: أنني كنت أذهب إلى درس الآغا بزرك حكيم، فقال لي الشيخ هاشم القزويني: لماذا لا تأتي إلى درس الميرزا الإصفهاني؟ يجب أن تأتي، وأصرّ عليّ كثيراً، فقلت له: إنّ أستاذي آغا بزرك حكيم قال لي: إن عليّ أن لا أحضر درس أحدٍ غيره، فقال لي: حاول أن ترضي الآغا بزرك حكيم بأي طريقة كان، ويجب أن تأتي إلى درس الميرزا.

وعقب الإصرار المتواصل من الشيخ هاشم القزويني، أخذت إجازةً من أستاذي للحضور في درس الميرزا، وكان البحث في أوّل جلسةٍ حضرتها يدور حول كيفية حصول العلم للنفس الإنسانية، وبيان حقيقة العلم، وامتيازه عن النفس و.. وقد ذكر ما فيه الكثير من الأهمية في تلك الجلسة.

وبعد هذا الدرس، نقلت ـ مجرّد وصولي لخدمة أستاذي آغا بزرك حكيم ـ ما كان قاله الميرزا الإصفهاني في مجلس درسه، وبمجرّد أن سمع مني الآغا بزرك قال: «ما أعجب هذه المطالب العرشية! ما أعجبها من مطالب هامّة! إنني لم أسمعها حتى اليوم من أحد، لابدّ لك ـ حتماً ـ من الذهاب إلى درسه، وتعالى وأخبرني عمّا قاله فيه»[1].

١٤ . الاتصالات الروحية للميرزا الإصفهاني

قيل أيضاً: إنّ الميرزا الإصفهاني كان يقول: «لقد صببت دمعاً على رمال مسجد السهلة»، في إشارةٍ إلى اشتعال القلب، وسعة التوسّل، وشعاع الإصرار.

نعم، لا يد عندي للطلب حتى يأتي مراد القلب.

وفي النهاية، وبعد عمرٍ طويل بالعبادة والتقوى، وطلب العلم الصحيح، وجهودٍ مكثفة لنشر المدرسة الخالصة القرآنية، وإحياء أمر آل محمد ﷺ، وتربية النخب والعظماء، ونشر عطر الولاية المهدوية المحيي للقلوب والمربّيها في مناخ النفوس، وفي يوم الخميس، التاسع عشر من شهر ذي الحجّة من عام ١٣٦٥هـ وعندما كان يهمّ للتوجّه إلى الاستحمام والتنظيف، في صفاءٍ من الروح وطهارةٍ من البدن، أصيب آية الله، وحجة الدين، ومعلّم اليقين، الميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني، أحد نماذج أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، والإمام الصادق عليه السلام.. أصيب بسكتة قلبية، ومضى عن هذا العالم، ليرفرف جناحه نحو الخالدين.

---

(1) نصّ هذا الكلام موجود على شريط مسجّل، ما يزال حتى اليوم.

وقد احتفظوا بجثمانه الطاهر حتى فجر الجمعة، وشيّعوه في ذلك اليوم تشييعاً مهيباً، وكرّموه تكريماً جليلاً، ثم أحضروه إلى الصحن الرضوي المطهّر، ليدفنوه ـ بعد أداء المراسم الضرورية ـ في «دار الضيافة»، في مرقد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام.

لقد كنت في تلك الأيام طالباً مراهقاً، وقد حضرت ذلك التشييع، وكنت آنذاك قطرةً في بحارٍ من البشر، لا شيء، كما أنا الآن..

الشيخ مجتبى القزويني الخراساني ١٣١٨ ـ ١٣٨٦هـ

١ ـ المتعقل العظيم

المتعقل الرباني، والمتألّه القرآني، المربي الكبير، والعقلاني العظيم، جامع المعقول والمنقول حضرة الشيخ مجتبى القزويني الخراساني، من «زبدة المتألّهين في العلوم القرآنية» في القرن الماضي، فهو ثالث أكبر ركن من أركان « المدرسة التفكيكيّة» في القرن الرابع عشر الهجري.

ذكرنا أنه كان هناك الكثير من العلماء والفضلاء المطّلعين على المعارف الدينية والتربية الاعتقادية الخالصة ممّن يتمتع بذوق تفكيكي، وأنهم ما زالوا موجودين في القرون الماضية، وكذلك في هذا القرن أيضاً، وفي كلّ الأمكنة والمجالات، سواء سمّوا بهذا الاسم أو لم يُعرفوا به، لكن السيد موسى القزويني الزرآبادي والميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني والشيخ مجتبى القزويني الخراساني كان لهم ارتباط وثيق بأفكار التفكيك ومقولاته.

ولد الشيخ مجتبى القزويني الخراساني سنة ١٣١٨ هـ من أم صالحة في مدينة قزوين. وكان أبوه الشيخ أحمد التنكابني من العلماء الأفاضل أيضاً، فهو من تلاميذ وخواصّ العالم العابد والمتقي الكبير الحاج الميرزا حسين الخليلي الطهراني (١٣٢٦هـ).

٢ ـ أساتذة القزويني (١) في النجف الأشرف

تشرّف الشيخ ـ بعد إتمام دروسه الأولية ـ مع أبيه بزيارة « النجف الأشرف»

في سنّ الشباب، وبقي في تلك البقعة المقدّسة لمدّة سبع سنوات تقريباً، ليكتسب من فيض علوم الأساتذة والعلماء الكبار أمثال: ١ ـ السيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ). ٢ ـ الميرزا محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨هـ). ٣ ـ الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ). وقيل: إنه استفاد من درس الميرزا محمد حسين النائيني مع آية الله العظمى المرحوم الحاج أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ). وقد ورد ذكر الشيخ مجتبى القزويني في أحد الرسائل التي بعثها الميرزا النائيني للميرزا الإصفهاني.

٣ ـ مشرق الأنوار القرآنية

رجع الشيخ إلى قزوين ليبقى فيها عامين، وفي هذه المرحلة اتصل بالمربي الكبير، وعالم الحقائق والأسرار، المتبحّر في المعارف القرآنية السيد موسى القزويني الزرآبادي (١٣٥٣هـ) ـ زوج أخته ـ واقتفى أثره في معرفة العلوم الإنسانية والتعرّف على هذه العوالم، وتعلّم العلوم الباطنية، وكثير من الأسرار والعلوم الخفيّة، مهتماً بالرياضات والمجاهدات الشرعية والسير والسلوك، وقد نبّه الأستاذ الشيخَ إلى ضعف البناءات العقدية غير القرآنية، وجعله يُعرض عن الفلسفة اليونانية، والعرفان الهندي، والإشراق الغنوصي والاسكندراني، والفلسفات والعرفان الامتزاجي.. إلى حيث «الحكمة اليمانية» ومشرق «الأنوار القرآنية».

٤ ـ أساتذة القزويني (٢) في قم ومشهد المقدّسة

جاء الشيخ القزويني إلى مدينة قم، ليبقى في هذه الحاضرة العلمية مدّة سنتين، حيث استفاد من الدروس العالية للشيخ عبد الكريم اليزدي (١٣٥٥هـ)، ثم حطّ رحاله في الروضة الرضوية في مشهد، مستفيداً من دروس الأساتذة الكبار أمثال: ١ ـ آغا بزرك حكيم الشهيدي (١٣٥٥هـ). ٢ ـ الحاج الميرزا محمد آغا زادة الكفائي الخراساني (١٣٥٦هـ). ٣ ـ الشيخ أسد الله العارف اليزدي. ٤ ـ الشيخ موسى الخوانساري، مؤلّف حاشية «المكاسب». ٥ ـ الميرزا مهدي الغروي الإصفهاني الخراساني (١٣٦٥هـ). ٦ ـ الحاج السيد حسين الطباطبائي القمي (١٣٦٦هـ).

٥ ـ خوض ميدان التدريس في العلوم الدينية المختلفة

بعد أن أمضى القزويني المراحل المذكورة، ونهل من علوم المعقول والمنقول

جميعها، وأحرز مرتبةً عالية في الرياضات والعبادات، أصبح من المربّين الكبار، وفي عداد كبار علماء الباطن، فبدأ بتدريس العشرات من العلماء والفضلاء والمدرّسين والوعّاظ والمحققين، وتربيتهم في ظلّ حبّه للدين.

ومن خلال تدريسه الدروس المتنوّعة في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان الانتقاديين والأخلاق الإسلامية والمعارف القرآنية، ومبادئ ومقولات «المدرسة التفكيكية».. كان القزويني يتعامل مع طلابه أباً رحيماً، متفقداً أحوالهم، متواضعاً معهم.

كانت حياته بسيطةً جداً، وكان ـ مع ذلك ـ يغض الطرف أحياناً عن حاجاته، باذلاً تمام جهده لمعونة بعض الطلبة الفقراء.

كان مثالاً للتقوى وجهاد النفس، وأنموذجاً للإعراض عن المال والجاه والمقام والشهرة، فكان يجد فيه كلّ طالبٍ وكل باحث سبباً كبيراً للمواساة، كان يراعي شخصية الطلاب في الأوقات جميعها من خلال التعامل معهم، وبالأخص السادة والأشراف منهم، فكانت لديهم عنده منزلةٌ خاصّة.

٦ ـ في المجتمع وغمار العمل السياسي

لم يكن الشيخ القزويني ليتوانى عن أداء مسؤولياته السياسية والاجتماعية بشوق ولهفة واعتقاد، وكان مقداماً في مواقفه الدينية السياسية، فلم يكن خائفاً أو متردّداً، كما لم تمنعه المداومة على الأذكار والأوراد والعبادات والرياضات واستغراقه في العوالم الروحية عن مثل هذه الأعمال، ومع ذلك كان هادفاً ومخلصاً في نشاطه هذا بعيداً عن الميول والرغبات(١).

من هنا، كان القزويني محتاطاً إزاء تلويث الأعمال بالميول والأغراض الذاتية، والانحراف عن الأهداف، كان يفكّر بأمور المسلمين، ويتألّم لأحوالهم، وكان يتحرّق

---

(١) لا بد من الإشارة هنا إلى أن اليقظة الإسلامية الأخيرة والتحاق منطقة خراسان بها، قد أخذت مادّتها وأساسها من تدخّل الشيخ.

من قلّة التقوى عند بعض رجال الدين، وقد نقل عن أستاذه الميرزا الإصفهاني أنه كان يعيش الشعور نفسه.

٧ ـ الأعمال العلمية

لمعرفة نتاج الشيخ القزويني بصورةٍ جيدة لابد من التركيز على السنوات الأربعين التي قضاها في التدريس والتعليم، وتربية الطلاب بأعداد وفيرة، فقد كان يدرّس الأصول في مرحلتي السطوح والخارج، والفقه كذلك،بالإضافة إلى تدريسه المصنفات الهامّة الرئيسة في الفلسفة، والفلسفة النقدية، والمعارف العقدية القرآنية الأصيلة، لقد كان مُجداً في تربية الطلاب والمريدين، يتميز منهج تدريسه في الحكمة والفلسفة بفوائده الكبيرة، ومساهمته في تنمية طاقات الطلاب، حيث كان يشجّع على أسلوب «التفكير الاجتهادي» في الممارسات الفكرية[1]، والذي يدعو للأسف والأسى أنّ هذه الحالة لم تنعكس ـ بصورةٍ واضحة ـ في أعمال القزويني العلمية المطبوعة.

على أية حال، أمّا نتاجاته المكتوبة المدوّنة فهي:

١ ـ بيان الفرقان (فارسي) في خمس أجزاء:

الجزء الأول: يتناول فيه «التوحيد القرآني» وامتيازه عن التوحيد الفلسفي والعرفاني، حيث ذكر ثمانية فروق مهمّة: ١ ـ علم الله. ٢ ـ حدوث العالم. ٣ ـ مسألة البداء. ٤ ـ الجبر والتفويض. ٥ ـ القضاء والقدر. ٦ ـ السعادة والشقاء. ٧ ـ الهداية والضلال. ٨ ـ الدعاء.

الجزء الثاني: وتناول فيه الفرق بين الوحي والنبوة في الرؤية القرآنية وبينهما في الفلسفة والعرفان، بالإضافة إلى تناوله وجوه إعجاز القرآن، حيث اعتبر المعارف الجديدة القرآنية أهمّ وجوه هذا الإعجاز.

---

(1) تأمل في هذين التعبيرين: «التفكير الاجتهادي» و«الممارسة الفكرية» جيداً، وحاول أن تغوص فيهما بعمق، ولا تغفل عن «بناء عقلك» ولا عن «صيرورتك المعرفية»، ولا تخشَ أحداً أو تهابه؛ لأن الله أعطاك عقلاً وفكراً، ولا تكن مقلّداً لأستاذ أو فيلسوف، ولا تترك مشعل «التفكير المستقل» و«الاجتهاد المعرفي» أبداً.

الجزء الثالث: في بيان المعاد القرآني الخالص (المعاد الجسماني) (المعاد البرزخي والمثالي)، وقد ذكر خمسة أصول يقوم على أساسها «المعاد القرآني»، وهي: ١ ـ حدوث العالم وكيفية خلقه. ٢ ـ خلق الإنسان وعوالمه. ٣ ـ خلق آدم عليه السلام. ٤ ـ التناسخ وردّه. ٥ ـ إمكان خراب العالم وخلق عالم آخر.

الجزء الرابع: في بيان الدور الأساسي للمعصوم عليه السلام في الهداية، وضرورة الرجوع إليه في الحصول على الفهم الصحيح للقرآن، وبيان الحديث النبوي المقطوع الصدور، وردّ المطالب السخيفة للغزالي في عدم الحاجة إلى المعصوم عليه السلام، وذلك في كتابه: «القسطاس المستقيم».

الجزء الخامس: في بيان وتحليل «غيبة المعصوم» وما يتصل بها من فروع ومسائل، وكذا بعض الأحاديث الواردة في «الغيبة» و«الظهور» و«القيامة»، وبيان علامات هاتين الحادثتين العظيمتين، اللتين غالباً ما يحدث الخلط بينهما.

٢ ـ رساله اى در معرفة النفس «رسالة في معرفة النفس»، وتشمل: ١ ـ بيان نظرية أرسطو ونقدها. ٢ ـ نظرية «كون النفس مادية الحدوث»، ونقدها. ٣ ـ نظرية الماديين في النفس، ونقدها. ٤ ـ النفس في التصوّر القرآني.

٣ ـ رسالة في نقد الأصول الفلسفية الإحدى عشر للملا صدرا الشيرازي نقداً علمياً فلسفياً.

٤ ـ نسخ في بعض العلوم الغريبة.

٨ ـ ملاحظات

ولا بد هنا من الإشارة إلى عدّة أمور:

١ ـ يعتقد الشيخ الأستاذ القزويني أن طالب المعارف الحقّة لا بد أن يكون مطّلعاً على مباني القوم ونظرياتهم؛ ولهذا تجده قضى سنوات عدّة في دراسة الفلسفة والعرفان، فقد استفاد في هذا المضمار من أساتذة كبار أمثال آغا بزرك حكيم الشهيدي، حتى أن هذا الأستاذ المشهور في هذا العلم كان راضياً عن تلميذه

المثابر، ومستأنساً به حداً أهدى إليه فيه نسخةً من كتابه: «الإشارات»[١].

٢ ـ قال الشيخ الأستاذ: قام المرحوم آغا بزرك بتدريس بحوث الفلسفة العليا، كما هي الحال اليوم في دروس بحث الخارج الأصولية والفقهية، وكان يقول: أريد أن أختبر هذه المسائل بمعيار اجتهادي وقراءة اجتهادية أيضاً، خارجاً عن تحت هيمنة النصوص الفلسفية الحاكمة عليها، ثم نقوم ببحثها بعيداً عن الوقوع تحت تأثير المقامات العلمية وشهرة المؤلّف، وكان يقول: إن آغا بزرك حكيم طرح دراساته في البحث الخارج على كتاب الأسفار الأربعة للشيرازي مدّةً من الزمن، وقد تناول فيه المسائل العلمية في الأسفار من وجهات نظر مختلفة، ومن جملة ذلك مسألة «أصالة الوجود»، حيث أخضعها للبحث والنقاش والتداول،مستعرضاً الآراء الموافقة والمخالفة، بالإضافة إلى إبداء رأيه، دون القناعة برأي الموافقين لها.

٣ ـ وعلى أساس هذا الرأي كان الشيخ الأستاذ نفسه يدرّس المصنّفات الفلسفية، وكان درسه عميقاً وجذاباً، وربما قام بمقارنة النصوص الفلسفية معاً والتدقيق فيها. نعم، كان الشيخ الأستاذ من نخبة أساتذة الفن العقلي ومن فرسان علم المعقول، إضافةً إلى ما يتمتع به من ميزات روحية أخرى كتهذيب النفس والرياضات الشرعية، وهي ميزات جعلته مهيمناً ـ بصورةٍ أفضل ـ على المسائل العقلية والعرفانية.

والجدير بالذكر إشاراته حول النمطين الأخيرين من «الإشارات»، حيث لم نر أيّاً من أهل الفن والاختصاص قد توصّل إلى مثلها، وهذه نقاط مجهولة في شخصيّته العلمية وعظمته الروحية.

٩ ـ آية الله العظمى الميلاني ودرس أسفار الشيخ القزويني

نقل بعض أتباع الشيخ القزويني بعض مذكّرات حياته وخصوصيّاته، ومن جملة ما نُقل أنّ الأستاذ القزويني كان ألقى درسه في السنوات ١٠ ـ ١٥ الأخيرة من

---

(١) استفدنا هنا من مدوّنات ولده حجة الإسلام الحاج الشيخ حبيب الله الأحمدي الخراساني أيضاً.

عمره الشريف في منزله، وفي أحد دروس الأسفار ـ كنت حضرت عنده «السفر الأول» بمعيّة بعض الأصدقاء الفضلاء، و«السفر الرابع» لوحدي ـ دخل آية الله محمد هادي الميلاني فجأةً بمفرده، حيث كان الأخير في أوائل إقامته في مدينة مشهد، وكان من عادته استشارة الشيخ القزويني في بعض الأعمال؛ حيث كان الشيخ أعرف بأوضاع هذه المدينة، وقد جاء ذلك اليوم للغرض عينه. وكان الدرس في بدايته لم تُقرأ فيه سوى سطور عدّة، كان ذلك في الصفحات ٩٠ ـ ٩٥، من الطبعة الحجرية القديمة للأسفار الأربعة، كنا نقرأ حينها كلّ يوم صفحةً واحدة تقريباً ـ إلاّ عدة أسطر ـ وقد تمّ قراءة الدرس في ذلك اليوم بالتمام، وكان من عادة الشيخ آنذاك الاعتذار من الطلبة، فيما إذا نزل به ضيف؛ لكنه فعل العكس تماماً ذلك اليوم؛ فقد اعتذر من السيد الميلاني، وقال كلاماً بهذا المضمون: «الطلبة يأتون من أماكن بعيدة، فلو سمحت لي بالاستمرار في الدرس». وكان المرحوم الميلاني غايةً في الأدب، فرحّب بالأمر، وأكّد على الأستاذ بالاستمرار، وبهذا النحو استمرّ الدرس، بل تجاوز الصفحة المقرّرة بعدة أسطر، ثم قمنا مباشرةً وخرجنا حتى لا نضيّع وقت السيد الميلاني.

كان من عادة الأستاذ أن يقوم بتوديع الطلبة إلى الباب، لقد قال لي يومها حينما ودّعني على الباب: بما أن السيد الميلاني جاء لوحده فانتظروه حتى يرجع معكم، لقد كان الشيخ الأستاذ يعلم منّي الرغبة في خدمة العلماء والأساتذة؛ ولذلك بقيت انتظر ـ خارجاً ـ لمدّة نصف ساعة، إلى أن خرج السيد الميلاني وودّع الشيخ الأستاذ، ومباشرةً استأجرت عربةً تجرّها الخيول، وركبنا العربة معاً، بعد ذلك قال لي السيد الميلاني: إسحب سقف العربة فسحبته بمعونة السائق، وفي اللحظة التي سارت فيها العربة، قال السيد الميلاني: عجباً لهذا الدرس الطاهر! عجباً لهذا الدرس الطاهر! وقد ردّد كلمة طاهر عدّة مرات، قلت: نعم سيدي، قلتَ شيئاً .. إذا وصلك شيء ما فهو خلاف الواقع، قال: لا، طاهر، طاهر، ثم أضاف: فإذاً كيف لم يرد؟! يقولون: إنه يردّ الفلسفة، قلت: يبدو أنكم أخبرتم بهذا الأمر على خلاف الواقع، فإذا

قالوا: إنه يعرض مطالب ناقصة؛ لكي يسهل عليه ردّها، ثم يقوم بردّها في المجلس كيفما كان، كلا، إن الأمر ليس كذلك.

قلت للسيد الميلاني ـ وأيّد كلامي ـ: كان الأستاذ يدرّس الفلسفة بمنتهى الدقّة، وقد استمرّ على ذلك ردحاً طويلاً من الزمن، كان كل ١٥ ـ ٢٠ يوماً عندما تنتهي الفصول ويقوم بأداء المطلب حقّه من الشرح والتدريس، وعندما كان يهمّ في الشروع في بحث فلسفيّ جديد.. يذكّر تلامذته بعدم صحّة النظريات التي أتى على ذكرها؛ مستعرضاً ـ سريعاً ـ نواقص المقولات الفلسفية في هذا الموضوع، بل لقد كان يجلب في بعض الأحيان معه كتباً أخرى ليقوم بمقارنة زوايا الموضوع بغية وضع اللمسات التكميلية الأخيرة عليه.

ثم قلت: عندنا درس في المعارف القرآنية يومي الخميس والجمعة، يقوم على بيان أصول العقائد القرآنية، وكلّما مررنا ببحث فلسفي أو عرفاني يتعلّق بموضوع الدرس يشير الأستاذ إليه، مذكّراً بمواضع النقد أو عدم الانطباق أو التأويل غير المناسب، ويُلفت نظر الطلاب إلى لزوم تجنب «التعبّد في العقليات» و«التقليد في العقديات»، فيقول: إن مسائل الأصول لا يجوز التقليد فيها ولا التعبد، فلا تقبلوا بشيء على هذا النحو؛ فقط لأن عالماً كبيراً قال به.

وقد طلب بعض الأصدقاء تثبيت هذه الخاطرة، ومن الواضح أنّ التأييد الشخصي للسيد الميلاني حجّة، فلم يكن رجلاً خلافياً ولا محتاجاً للخلاف، وتأييده كان باعثاً لنا على التشجيع والإقدام،ذلك أنّه من أساتذة الفلسفة المتضلّعين فيها، وكان التلميذ البارز الوحيد لصاحب «نهاية الدراية»، ومنظومة «تحفة الحكيم» التي يرجّحها بعضهم على منظومة السبزواري، وكان له حضوره الفلسفي الفاعل والقويّ أيضاً.

في أحد الأيام كنت في مجلسه، فتناول نظرية الملا صدرا في «المادية الحدوثية للنفس»، وعندما دخل صلب الموضوع وتناول بالتشقيق صورَ المسألة، تبيّن لنا كم كان يتمتّع بهمة عالية على الدرس الفلسفي وموضوعاته.

١٠ ـ «معرفة النفس» الانتقادية

مما يؤسف له أن كتاب الشيخ القزويني حول النفس وما فيها من آراء وأقوال، مع ما اشتمله من ملاحظات نقدية، لم يطبع حتى الآن، ففي هذا الكتاب تتجلى المكانة العلمية والفلسفية والعرفانية للقزويني وتفوّقه على أقرانه.

أما كتابه: «بيان الفرقان» فكان الهدف الرئيس منه تناول بعض الإشارات التمهيدية؛ بغية كشف الامتياز بين نتائج الدراسات القرآنية وتلك القائمة على الأصول الفلسفية والعرفانية، وقد احتوى الكتاب على مقدّمات مطوية كثيرة، تحتاج إلى شرح وتوضيح.

وفي الواقع، يجب أن يُبذل جهد هنا يشابه ذاك الذي فعله الشهيد المطهري في كتاب «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، وبالأخص المجلّد الأول والثالث منه، فقد أضيفت بعض المطالب على مباحث التوحيد، والعدل، كما قدّمت بعض المباحث الأولية لتحليل الأبعاد المختلفة للموضوعات.

١١ ـ إلى الملكوت الأعلى

وفي اليوم الثاني والعشرين من ذي الحجة عام ١٣٨٦هـ المصادف ١٤ / ١ / ١٣٤٦ش، كانت نهاية هذا العالم الرباني، والإنسان القرآني، بعد صراع مرير مع مرض معدي ـ يحتّمل احتمالاً قوياً أنه كان ناتجاً عن شدّة الرياضات والاعتياد على «الجوع» ـ ودفن في الصحن الرضوي القديم (صحن انقلاب) في جانب الشمال الغربي، رحمه الله رحمةً واسعة.

علي أكبر إلهيان ١٣٨٠هـ

العالم الرباني والجوهر الروحاني والزاهد المتجرّد، تربى في مدرسة السيّد موسى الزرآبادي، ولد في قزوين، وقرأ المقدّمات هناك، ثم سافر إلى طهران لمواصلة دراساته العليا، ليعود بعدها إلى قزوين للحضور عند أستاذ عصره المربّي الكبير «أعجوبة العصر» آية الله السيد موسى الزرآبادي، فتلقى قسماً من العلوم،

ومن جملتها العرفان النظري والعلوم الغريبة، سالكاً ـ عنده ـ مراحل تهذيب النفس، فنال مرتبة الكمال الروحي ومكانة الإنسان القرآني بعد سنوات من الرياضات والمجاهدات والعبادات، ليصبح إنساناً حقيقيّاً، وليندرج في عداد كبار علماء الباطن.

وقد قام الشيخ علي أكبر إلهيان ـ أحياناً ـ بالتدريس وتربية الطلاب، متّبعاً في الفكر العقدي خطى أستاذه السيد موسى الزرآبادي، أي «المدرسة التفكيكية»، كما يذكر طلابه ذلك، وله بحوث في بعض المسائل من جملتها موضوع «أصالة الوجود» و«جسمانية حدوث النفس الإنسانية»، موجهاً لهما نقداً علمياً وفلسفياً لاذعاً.

وكان الشيخ من العظماء، ومن الزهاد المقتدى بهم، لم يكن مهتماً بأيّ شيء من متاع الدنيا؛ لا بيت ولا أثاث، وكان دائم التجوال في عدة مدن مثل قزوين، رشت، طالقان، طهران، آستانة أشرفية، رامسر و..... وربما ذهب في بعض الأحيان إلى مشهد، فيدخل على ابن اخته المرحوم الحاج الشيخ مجتبى القزويني، وأحياناً كان يُقيم في حجرة في مدرسة «نوّاب»، فينشغل بالزيارة والعبادة. كانت لديه مهارة خاصّة في العلوم الغريبة وإحاطة بالأدعية والأوراد، وكان صاحب كرامات وتصرّفات، وذا روحية كبيرة جداً وقويّة كذلك.

كتب أحد الشعراء الغربيين تحت عنوان: «قصة نفس، كيف يصنع الله إحدى النفوس ويبنيها؟»، قال: أحياناً يصطفى الله نفساً من النفوس الطاهرة ثم يجعلها معرضاً للاختبار بالتدريج، فإذا ما وجدها لائقةً بهذا الأمر يقرّبها إليه. هذه الروح المختارة لا بد أن تكون بمنتهى الرأفة، تعطى سهماً عظيماً من الرقّة والكبرياء؛ بحيث تغدو أكثر استشعاراً وتأثراً بالحوادث، ثم يقذف الله ذلك الصيد الضعيف في لُجّة الفقر والضنك اختباراً للحقيقة وطلباً للمصير إلى حالة أفضل، لا يمدّ اليه أحد يد المعونة فيبقى دائماً صافياً مجهولاً، جاعلاً ذلك الجسم الضعيف الذي يضمّ بين حناياه تلك الروح المختارة يقاسي وطأة العذاب والآلام، طعامهُ الدموع والآهات دون أن يعلم أحد بمحنته؛ من أجل أن يكتمل ذلك الاختبار، في كل يوم صدمة واختبار جديد، يتعبه من عذاب الشوق والعشق والظلم. لا تسكن هذه الشدائد في يوم من

الأيام، وإذا ما طلبت هذه الروح الصلح ينهدم ذلك السكون، وإذا ما قاومت يبتليه بضربةٍ أخرى أشدّ من الأولى وأمضى، وإذا ما استسلمت يزيد في شدائده، في قلب كل عزيز وقريب من تلك الروح المظلومة سهم من البلايا والمنايا مسطرة قصة فجيعة وغامضة مليئة بالأسرار، يأخذه بأصعب القوانين والأعمال لكي يكون أكثر استحكاماً وصلابة كطبقة الميناء الصلبة وكالسيف المصقول.

يُريد هذا القاضي العادل أن يعلم أن هذه الروح ـ التي هي محلّ عنايته ورعايته ـ كيف تقوم بوظائفها إلى آخر لحظة في خضمّ ذلك السيل من المصائب والمحن دون أن تفقد توازنها ووقارها، فإذا ما لاحظ أنها نجحت في ذلك الاختبار ولم تنحرف عن خط سيرها واستقامتها عند ذلك تتبسم لهُ الأقدار رحمة وتحنناً، ثم يودعه في أحضان الموت.

ولا بد أن نضيف إلى هذا الكلام الشاعري الجميل والواقعي أيضاً: ثم يرفعه إلى فردوس الخالدين ويجلسه في جوارهم؛ حتى يتزوّد من جماله وإلى الأبد. وفي ذلك الوقت، تعلم تلك الروح علّة تلك المصائب والمحن جميعها، ذلك لكي تتمتع بمشاهدة تلك التجلّيات التي لا يمكن أن يحويها وصفٌ، وإلى الأبد، ولكي تغنّي ذلك النشيد الجميل مع الخالدين وإلى الأبد. وأن تستغرق في مشاهدة التجلّيات الجميلة الرائعة.

وكما مرّت الإشارة في ترجمة حياة السيد موسى الزرآبادي، لم يغفل هؤلاء العظام عن أداء تكاليفهم السياسية والاجتماعية، ولهذا وجدنا الشيخ إلهيان يلقي كلاماً في حقّ نوّاب صفوي (استشهد ١٣٣٤ش/ ١٩٥٥م)، كما كتبتُ عن ذلك في مكانٍ ما فقلت: كان الشيخ علي أكبر إلهيان من العلماء الكبار، ومن أهل العلوم الباطنية والمشاهدات والكرامات له من العمر سبعين عاماً، له جسم نحيف من أثر العبادات والرياضات، سمعتُه يقول في إحدى المرات: «إذا ما رأيت نواب حضورياً ربما أصبح أحد أعضاء مجموعته».

هذا الكلام يؤكّد الأهمية الكبيرة التي يحتلّها الدفاع المسلّح عن القيم الدينية في

ذلك الوقت. وكان والد الشيخ إلهيان، العالم الفاضل والفقيه التقي الشيخ محمد تقي التنكابني (١٣٢٧هـ) من العلماء المتجرّدين والفقهاء العاملين، ومن تلاميذ الميرزا الشيرازي الكبير، له مصنفات كثيرة في الفقه والأصول. وقد وردت ترجمته في الكتب التالية: ـ هدية الرازي إلى المجدِّد الشيرازي. ـ «نقباء البشر» ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠. ـ مستدركات أعيان الشيعة٣: ١١٩.

في الختام، انتقل هذا الجوهر الوضّاء في شهر رجب عام ١٣٨٠هـ (شهر دي ١٣٣٩ش) إلى الرفيق الأعلى.

السيد أبو الحسن حافظيان ١٩٨١م

الحاج السيد أبو الحسن حافظيان المشهدي من نوادر عصره. ولد في مشهد في بيتٍ علوي، وتربى في أحضان التقوى. درس الأدب والرياضيات والطب القديم والنجوم والهيئة والفقه والأخلاق في بداية تحصيله، ثم دخل وادي الرياضة والمجاهدة وتحصيل العلوم الغريبة، مستفيداً من بعض الأساتذة الكبار.

كانت للسيد حافظيان صداقات عدّة في حوزة مشهد، ومن جملة أصدقائه الشيخ مجتبى القزويني، ذاك الصديق الذي لفت انتباه حافظيان إلى مقامات السيد موسى الزرآبادي ـ العالم العامل والمربي الكامل ـ وكراماته وعلومه، وهذا ما دعى السيد حافظيان للسفر إلى قزوين بمعيّة ودلالة الحاج الشيخ مجتبى القزويني، ليتشرّف بلقاءِ وخدمة السيد الزرآبادي، وينال الحظوة في كسب العلم وطيّ مراحل أكثر أهميّةً من التي كان قد حصل عليها قبل السفر.

وحافظيان من المرتاضين الكبار والمتعبّدين بالسلوك الشرعي، فقد كان دائم الاشتغال بالعبادات والرياضات في الحجرات العلوية للصحن الرضوي العتيق (صحن انقلاب، الحجرات المقابلة للقبلة، في جهة الشمال الشرقي)، لقد كان من أهل الدعاء، والأساتذة المشهورين في العلوم الغريبة. من آثاره: «اللوح المحفوظ»، وكتاب في شرح ذلك اللوح، وكذلك لوح: «جنة الأسماء»، ولا أعتقد أن شخصاً قد

كتب حتى الآن مثل هذا اللوح، وبمثل هذه الجودة والجمال؛ فقد تناول الرموز العلميّة والخواص الروحانية لهذه الألواح، الأمر الذي لا بد من التعرّض له في الموضع المناسب.

وقد سطر حافظيان شرحاً مختصراً لسيرة حياته بطلبٍ من أحد الأصدقاء[١]، يجدر بنا الإشارة إلى نبذة منه، مع تغيير بسيط وتوضيح.

ولد السيد أبو الحسن حافظيان عام ١٣٢٢هـ في مشهد المقدّسة، واشتغل بدراسة المقدّمات من النحو والصرف والرياضيات والطب والنجوم والهيئة والفقه والأخلاق عند بعض الأساتذة، وكان لديه شوق كبير للرياضات والمجاهدات، متأثراً في ذلك ببعض الأعمال التي كان يقوم بها والده[٢]. وقد قَبِل الحاج الشيخ حسن علي الإصفهاني المترجَم له تلميذاً عنده في الرياضات؛ طبقاً لوصية الأب.

كان حافظيان يعمل بصورةٍ منتظمة لتحصيل العلم في مدرسة الميرزا جعفر، في الضلع الشرقي للصحن الرضوي القديم ـ صحن انقلاب ـ أمّا في الليالي فينشغل بالعبادات والرياضات في الحجرة العلوية للصحن القديم، قرب الإيوان العباسي مقابل «البقعة المطهّرة».... واستمرّ كذلك إلى أن أصبحت له شهرة كبيرة بين الخواصّ والعوام، فقد استفاد عموم الناس من الدعوات والأعمال الروحية التي كان يقوم بها. هذا وقد كان منشغلاً فترةً من الزمن بخدمة الحاج السيد مظهر حسين الهندي، كما اتخذ منزلاً له ـ أواخر حياته ـ في مدينة مشهد في زاوية الصحن الجديد ـ صحن آزادي ـ في الحجرات العلوية في الضلع الجنوبي، مشغولاً بالرياضات الشرعية...

---

(1) وقد استفاد حجة الإسلام المحقق المتتبع صاحب الآثار والتأليفات القيمة السيد الحاج الشيخ عزيز الله العطاردي الخبوشاني القوجاني من السيد الحاج الأكبر حافظيان ـ أخ المترجَم له ـ في كتابة سيرة حياة السيد حافظيان.

(2) كان المرحوم الحاج حافظيان (١٢٦٢ ـ ١٣٢٢ش) من السادات الكبار، ومن الصالحين في مشهد المقدسة.

وقد سافر ـ بعد ذلك ـ عام ١٣٤٧هـ مع الرجل الكبير الحاج الشيخ مجتبى المدرّس القزويني ـ طاب ثراه ـ لملاقاة الأستاذ الكبير والسيّد الجليل حضرة السيد موسى الزرآبادي ـ طاب ثراه ـ في قزوين.... فما وفّق له فيما مضى كأنما كان مقدّمةً للوصول إلى ذلك السيد الكبير، وبعد ذلك، حالفه التوفيق بصورة كاملة، فأصبح صاحب مكاشفات وذا إرادة قوية، بحيث ظهرت آثاره واضحة على الجميع، وكان يسافر إلى قزوين مرّةً واحدة في كلّ سنة.

أما سفره إلى الهند، فكان عام ١٣٥١هـ حيث قضى هناك عشر سنين وستة أشهر، فكانت له سياحةٌ في كلّ زاوية من الهند، وكان من زوايا خواص المرتاضين في الهند.

زار الغانغ، وهو النهر المقدّس للهنود، واغتسل في مائه في هردواد، وصلّى في بيوت التماثيل ـ ظهره إلى الصنم ووجهه إلى القبلة ـ وبعد أن صلّى، قرأ القرآن بصوتٍ عال ولحنٍ عربي، واستمع إلى مرتاضين كثيرين...

بنى مسجداً صغيراً للشيعة في محلّة «غروبازار» في شهر سرينعر في كشمير[1]، وكان الناس في حاجةٍ شديدةٍ لبنائه، وفي سفح جبل «ترال» في كشمير ومدن وقرى كثيرة لا تعرف القبلة بنى حافظيان على قمّة جبل «صوفي بورة» برجاً مربعاً من الحجر لتشخيص القبلة من كل جهة، وكتب هناك: «صلّ ركعتين واطلب حاجتك من الله»، فكان الناس في تلك الأيام يذهبون إلى ذلك المكان، ويدعون لقضاء حاجته، من السنّة والشيعة، ويشعلون المصابيح في ليلة النصف من شعبان، علماً أن الشيخ حافظيان كان صنّف كتاب «اللوح المحفوظ» ـ وهو من العجائب العلمية ـ في هذه البلاد نفسها.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الضريح المبارك لحضرة الإمام الرضا عليه السلام ـ

---

(١) أو سرينغار، العاصمة التاريخية لكشمير، تقع على جانبي نهر «جهلم»، وهي من أشهر المصايف في الشرق. انظر: «دايرة المعارف فارسي».

والذي يقع الآن على ذلك المرقد الملكوتي ـ من آثار المرحوم السيد حافظيان، فقد فكّر قبل أربعين سنة بتبديل الضريح السابق ـ الذي أصبح قديماً ـ فأقدم على بناء ضريحٍ جديد بمعونة بعض المتديّنين في باكستان، ومساعدة القائمين على الحضرة الرضوية المقدسة، وبعد إتمام العمل نـصبَ الضريح الجديد بعد أن نقل الضريح السابق إلى المتحف الرضوي المقدّس، وذلك بمعونة بعض الفنّانين من مشهد وإصفهان.

وقد رفع الستار عن الضريح الجديد في النصف من شعبان ١٣٧٩هـ حيث أعطى رونقاً أكثر إشراقاً لضريح الإمام أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، إن الخدمة التي قام بها السيد حافظيان لهذا الحرم الملكوتي كانت سارّةٌ جداً، تستحقّ أن يشكُر الله عليها.

وقد بلغ السيد حافظيان في «المعارف الاعتقادية» و«حقائق المبدأ والمعاد» و«الحقائق الروحية الشريفة» مرتبةً عالية جداً، شكّلت حصيلة جوهره الروحي الذي كان يتمتع به واستعداده الممتاز، وكذلك نتيجة حضوره دروس العلماء الأعاظم، واجتهاده في العبادات والرياضات الشرعية والأذكار وقراءة القرآن التي كانت شغله الدائم، وكانت له مشاهدات وتصرّفات تحظى بأهمية كبيرة، بل كان لبعضها ـ أحياناً ـ فائدةٌ للأصدقاء بمن فيهم أنا الذي أكتب هذه السطور، فقد شاهدت لهذا العالِم أموراً مهمّة، وقد استفاد الكثيرون في مشهد ونقاط مختلفة من إيران والهند وباكستان وبعض بلدان العالم الأخرى من روحيّته وأدعيته طوال سنوات متمادية ـ ٥٠ عاماً تقريباً ـ واستطاع أن يحلّ الكثير من المشاكل، وأن يقدّم الكثير من الأعمال العظيمة.

ومما يؤسف له أنه لم تدوّن جزئيات حياة السيد حافظيان الروحية ذات المضامين العالية، ونوادر أحواله وأعماله وخدماته، وسيرة حياته ورحلاته. نعم، كانت هناك بعض الأشياء المكتوبة؛ بيد أنها قليلة.

على كلّ حال، كان هذا العالم تفكيكيّاً أيضاً في رؤاه الاعتقادية، كأستاذه

السيد موسى الزرآبادي، وصديقه الشيخ مجتبى القزويني الخراساني، وكانت له مواظبة على «السلوك الروحي الشرعي»، فقد كان بعيداً عن السلوك المصطنع، ولم يكن من أهل التدريس والتأليف، فقد كانت كثرة الأعمال في إيران وباكستان تأخذ منه جملة أوقاته. وإني لأرى في تناول سيرة هذا الرجل ـ تلك الشخصية المعنوية الكبيرة والنادرة ـ بمناسبة ذكر السيد موسى الزرآبادي وعدد من تلامذته مناسبةً طيّبة.

كانت همّة السيد حافظيان في خدمة الخلق، وكانت له رياضات ومجاهدات، واكتساب متواصل للعلوم والكمالات، حصل على قدرة روحية ـ في ظلّ العبادات والرياضات الشرعية والتوسلات ـ ومع ذلك كان متواضعاً في خدمة الناس، فقد كان يعتبر طريق القرب من الله كامناً في خدمة «خلق الله»، وكان في هذا الأمر صبوراً، وذا وجهٍ باسم. كان يجلس يومي الأحد والأربعاء في البيت، فاتحاً الباب على مصراعيه لاستقبال الناس، فيأتيه من كان محتاجاً يجلس قربه ويتكلّم إليه من صميم قلبه واضعاً مشاكله ـ أو مشاكل أولاده أو أقرباءه ـ بين يديه، وبعد أن يسمع ـ بتواضع ـ يحاول بكلّ سعيه حلّ هذه المشاكل، كان يضع الأدعية اللازمة لكلّ أمر دون طمع ـ من التي يهيئها بنفسه ـ وكان يعلّم الناس طريقة العمل إذا وجد ذلك ضرورياً، وربما استفاد كثير من الناس من تلك الأدعية والأعمال، واستطاعوا من خلالها حلّ مشاكلهم.

هذا الموضوع له قصّة طويلة أيضاً، ومما يؤسف له عدم تدوين هذه الأمور عن مثل هؤلاء لا في كتاب ولا في شريط.

لم يشعر السيد حافظيان بالضيق من تعليم العلوم والأسرار التي استفادها من أساتذته الكبار، وكذا الأدعية ونسخ الإجازات التي كانت لديه، والرياضات والمجاهدات التي سلكها ـ وبعضها كان مهماً جداً ـ فإذا ما وجد طالباً مستعداً ولائقاً فإنه لا يتوانى عن تعليمه وتربيته.

من هنا، استفاد بعضهم من هذه الشخصية الهامة، ومن أبرزهم: الحاج السيد

حسين قنبري، كما يظهر ذلك في نسخة كتاب «اللوح المحفوظ» التي أهداها له أستاذه، فقد كتب فيه: «... لقد وفق [قنبري] للعمل بالمجاهدات والرياضات طبقاً لتعاليمي التي أخذتها من أساتذتي الكبار، وبحمد الله والمنة فقد سبق معاصريه في هذا المضمار، وحصل على نتائج كاملة؛ ولهذا فهو الآن مشغول بخدمة الخلق التي هي أفضل العبادات بعد أداء الفرائض جزاه الله خير الجزاء...».

عرف السيد قنبري السيدّ حافظيان في مشهد عام ١٣٣١ش/١٩٥٢م، وطلب منه الإرشاد والتعليم، فاستقبله الأستاذ وقام بتعليمه وتربيته، وبعد اثني عشر عاماً من العمل (١٣٤١ش) وبعد طيّ المراحل، انشغل بالإجابة على أسئلة الناس ورفع مشاكلهم بأمرٍ من الأستاذ، وما زال مداوماً على ذلك منذ ٣٠ عاماً، في سلوك طريق أستاذه في خدمة الناس ورفع حاجاتهم دون انتظار نفع دنيوي أو..

وقد كان متّبعاً نهج أستاذه في الأذكار والأعمال، أي المنهج الشرعي الكامل دون أي انحراف، هذا المنهج الذي يختلف عن المسلك الصوفي وأمثاله، وقد كان السيد حافظيان يؤكّد أيضاً على أن منهج أستاذه -أي الحاج الشيخ حسن علي الإصفهاني النخودكي- في الرياضات كان شرعياً تماماً.

وأسجل في هذه الخاتمة كلمة أخيرة وهي أن العلماء العظام وتلامذتهم كانوا دائماً في خدمة خلق الله وما يزالون، وما حصلوا عليه كان من أجل راحة الخلق وحلّ المشاكل رضوان الله تعالى عليهم.

الشيخ هاشم القزويني الخراساني ١٩٦٠م

أدرك هذا العالم المفكّر، والفقيه الزاهد، والمربي العظيم، ومدرّس الفقه والأصول والأخلاق السيدّ موسى الزرآبادي في قزوين والميرزا مهدي الإصفهاني في مشهد.

«ولد الحاج الشيخ هاشم (محمد هاشم) المدرّس القزويني الخراساني عام ١٢٧٠هـ في إحدى قرى قزوين، وتعلّم المقدمات والأدب العربي فيها، وبعد إكماله

درس اللغة العربية عند أساتذة الفن، قرأ السطوح العالية في الفقه والأصول عند أساتذة قزوين، وعلى رأسهم الحاج الملا علي الطارمي والآخوند الملا علي أكبر، كما درس الفلسفة المشائية والإشراقية عند الحاج السيد موسى الزرآبادي، ثم عزم على السفر إلى إصفهان لإكمال علوم الاستنباط؛ فحضر عند أركان فقه الشيعة هناك وهم المرحومان: «الكلباسي» و«الفشاركي»، ثم رجع إلى وطنه بعد ست سنوات من الإقامة هناك، وقد كانت الأجواء في الحوزة العلمية في مشهد آنذاك تشجّع على الهجرة، فسافر إلى هذا المركز العلمي وحضر عند كل من: ١ ـ آية الله الحاج آغا حسين القمي. ٢ ـ آية الله الميرزا محمد آغا زاده الخراساني، ابن الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني، صاحب «الكفاية». ٣ ـ آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني.

كان القزويني فخوراً بالإجازة التي حصل عليها من الأستاذين الأخيرين، حيث وشّح آية الله السيد أبو الحسن الإصفهاني ـ زعيم الحوزة العلمية ـ الإجازة المذكورة بالتوقيع التالي: صدَر عن أهله في محلّه.

وكان الحاج الشيخ هاشم القزويني، مثالاً بارزاً للعالم الديني الحقيقي، كان رجلاً عاقلاً، حراً، متواضعاً، ذكياً، ملتزماً، شجاعاً، بعيد النظر. وكان شديد الكراهية لخداع الناس والانحطاط والنزعة الرجعية.

إنه عالم الكمال جمع في جسد، أما في الأخلاق فقد «جُمعت الأضداد»، كان نهاية الوقار وشديد التواضع، اجتماعياً، وفي الوقت نفسه منزوياً، كان يمتلك الشهامة والشجاعة وسلامة النفس، كما كان صريحاً وشفّافاً.. كان للطلبة أباً رحيماً، فعندما امتنع عن التدريس إثر الأزمة القلبية التي ألمّت به لم يتضايق من الإجابة على أسئلة التلاميذ العلمية، ومع ذلك كلّه كان يكتفي بالقليل من متاع الحياة الدنيا، وكان ذو همّة عالية في ظلّ هذه القناعة.

جاء على لسان الشاعر المغفور له غلام رضا القدسي (١٣٠٤ش ـ ١٣٦٨ش) الذي حضر درس الشيخ هاشم القزويني أنّه قال: عندما نال العلاّمة الفقيد هذه المنازل، رأى أنه محتاج إلى عالم يتألّق بين الجميع، هذا الأستاذ.. ناشر علوم أهل

بيت العصمة الفقيه الزاهد، ومعلّم الأخلاق، العلامة المرحوم الميرزا مهدي الإصفهاني ـ رحمة الله عليه ـ فعندما أدرك الأستاذ هذه الشخصية لم يُفارقها، ولا يوماً واحداً، باستثناء أيام التبعيد ـ بعد تدخله في حادثة «مسجد كَوهرشاد»، وتصديه للأهداف التي كان يسعى لتحقيقها رضا خان، عميل الأجانب، في القضاء على القيم ـ وقد كتب الميرزا النائيني تقريراته من الشيخ الأستاذ، وتعلّم روح المعارف الإسلامية وقسماً من العلوم الخاصة منه، لقد كان ـ بصورةٍ عامّةٍ ـ فقيهاً كبيراً يمتلك روحاً نشطة فاعلة، بعيداً عن كلّ مقام واسم.

كان القزويني مديراً للحوزة العلمية في خراسان بمنتهى اللياقة، ولمدة أربعين عاماً، وهناك العديد من الفضلاء المشار اليهم بالبنان الآن من الثمرات العلمية له، وأحدهم: الأستاذ الدكتور محمد رضا شفيعي الكدكني، فقد دوّن بعض المذكّرات حول شخصية هذا المربي العظيم، فقال: من الضروري أن نشير إلى وجود أشخاص كان لهم أكبر الأثر في حياتي بعد والدي، وأحد أهمّ هؤلاء المغفور له آية الله الحاج الشيخ هاشم القزويني، فإضافةً إلى تدريسه الفقه والأصول، كان يعلّمنا ـ عملياً ـ سبيل الخروج من ضيق نظر القرون الوسطى وكسر حاجز التعصّب في التعلّم وطلب العلم.

وقد وفقتُ أن أكون من تلاميذه، وحضّار درسه في «الرسائل» و«المكاسب» و«الكفاية» و«خارج الأصول» لعدّة سنوات؛ وقد كنتُ أحسّ بالفرق بينه وبين أقرانه، بما أعطاني الله من ذوق وذكاء متواضعين ... ولا أنسى أبداً أنه قد وصل متأخراً في أحد الأيام لنصف ساعة، وقد كنتُ وقتها في بداية الشباب ـ أصغر الطلبة في درسه ـ كنت أذرع الطريق من مدرسة نواب حتى الزقاق، وفي بعض الأحيان أدخل في داخل الزقاق حتى اقترب من منزلة بقلب مفعم بالاشتياق لقدومه، وعندما أحسّ بمجيئه أشعر بالهدوء والاستقرار في داخلي...

كان الشيخ القزويني ذا ذهن حرّ وقّاد، وبديهة عالية في الإجابة عن الأسئلة، قلّما توجد بين أساتذة عصره... كان غالباً ما يذكر في المباحث الفقهية والأصولية

أمثلةً من الواقع اليوميّ الذي يعيشه الناس، وذلك بغية الحيلولة دون وقوع الطالب تحت تأثير الوصفات الجاهزة.

الميرزا علي أكبر النوقاني ١٣٠٠ ـ ١٣٧٠هـ

يُعتبر الميرزا علي أكبر النوقاني من العلماء الأفاضل، والخطباء القديرين، والمربين الكبار. ولد في مشهد المقدّسة في محلّة نوقان (نوغان)، وبقي هناك لكسب العلم ٢٧ عاماً، مستفيداً من عدّة أساتذة مثل: ١ ـ الميرزا عبد الجواد الأديب النيشابوري الأول (١٣٤٤هـ). ٢ ـ الحاج الشيخ حسين علي الطهراني، العالم المتقي والزاهد المعروف (١٣٢٥هـ). ٣ ـ الحاج السيد عباس الشاهرودي، العالم التقي (١٣٤١هـ).

وبعد ذلك رحل إلى النجف الأشرف، واستفاد من دروس كلّ من: ١ ـ الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ). ٢ ـ السيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ). ٣ ـ شريعة إصفهاني (١٣٣٩هـ).

وبعد وفاة الآخوند الخراساني أخذ إجازة الاجتهاد من: ١ ـ الميرزا عبد الله المازندراني (١٣٣٠هـ). ٢ ـ الميرزا محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨هـ).

وعندما رجع الميرزا النوقاني إلى وطنه، عمل على حفظ مبادئ الدين وترويجها، صارفاً أربعين سنةً من عمره الشريف في تربية المجتمع، وبعد ذلك، التحق بجمعٍ من أصدقاء الميرزا الإصفهاني وتلامذته، واستفاد من معارف ذلك العالم المتألّه القرآني، وأصبح من أعلام «المدرسة التفكيكية».

ومن خصائص المدرسة التربوية للميرزا الإصفهاني الارتباط الخاصّ بمقام ولاية وليّ العصر الحجة بن الحسن المهدي (عج) وهذه الحالة كثيراً ما تلاحظ في أصحاب هذا العالم وتلامذته، إلى حدّ أن بعضهم كان واعظاً منبرياً، وكان يُلزم نفسه بذكر اسم صاحب الزمان (عج) في مجالسه كافّة، ولم يكن ينهي أيّ مجلسٍ دون ذكره، ومن جملة هؤلاء: الواعظ المتقي المعروف في ذلك الزمان المغفور له الشيخ

الحاج علي المحدِّث الخراساني (١٣٧٠هـ).

عام ١٣٦٣هـ أعطى آية الله العظمى المجاهد المعروف الحاج السيد حسين الطباطبائي (١٣٦٦هـ) ولاية «مدرسة نواب» في مشهد المقدسة إلى الشيخ النوقاني، فتولاها ست سنوات وعدّة أشهر، وهذا ما يشير إلى جدارته الرفيعة بالعمل التربوي. وفي تلك الفترة وضعت بعض المقرّرات والقوانين في المدرسة لتربية الطلاب، ولعبت دوراً في ذلك عند الكثيرين منهم، وكان النوقاني يتجنب الطلبة الكسالى والجهلة الذي يفتقدون روح التقوى، وكان يقول: على الطالب - مهما كان السبب الذي يحمله على الدرس، ارتقاء المنبر أو إمامة الجماعة أو تعليم بعض المسائل - أن يدرس السطوح بصورةٍ جيدة، من الأدب والمنطق والفقه والأصول، وأن يفهم كتاب الكفاية جيداً ويُمتحن به كذلك، وفي تلك الحالة يمكن أن يكون مروّجاً للدين، ذلك كلّه إضافةً إلى بعض المقرّرات الخاصّة بارتقاء المنبر، وهي مقرّرات لو روعيت بصورة صحيحة لما شاهدنا كلّ هذه الأمور المحزنة التي تحدث على المنابر.

آية الله النوقاني شخصية محترمة، ذو قوام رشيد، ومنظر جذاب، وصوت رجولي مؤثر، وهيبة نادرة، وحياة بسيطة، كان يرتقي المنبر عدّة مرات في السنة في بيته، وذلك قبل حادثة مسجد «كوهرشاد».

كان مثالاً للعالم الملتزم اليقظ، ومن المروّجين للدين. كان قليل النظير في الخطابة والمناظرة والمنبر، كان لديه «السمت الرشيد» الذي اعتبره ابن سينا شرطاً في الواعظ والمبلّغ والمربي الإخلاقي، وكان مطّلعاً على مسائل زمانه، مؤكّداً على علماء الدين والمبلغين أن يكونوا واعين بها، ومن خلال هذه الخصوصيات (قوّة البيان الجذاب، القدرة الكاملة على المناظرة، الاطلاع على حقائق المعارف الدينية، الوعي بثقافة العصر) استطاع أن يُخلّص الكثير من الوقوع في فخ التبليغ الضالّ للمبلغين ذوي المسالك الباطلة.

كان للنوقاني ذوق لطيف وطبع شاعري، وله مجموعة شعرية عالية المضامين في التوسّل بوليّ العصر (عج)، وله ثلاثة مصنفات مطبوعة: ١ ـ دو مقالة

نوقاني. ٢ ـ سه مقالة نوقاني. ٣ ـ مجموعة أشعار.

الكتاب الأول: في ردّ الأديان والمسالك الباطلة بأسلوب بسيط، وقد وردت سيرة حياته في مقدّمة «مجموعة أشعار» بقلم الحاج عبد الحميد المولوي(١).

الابن الوحيد ـ من الذكور ـ للنوقاني هو العالم الخبير بأوضاع المجتمع وآلامه المغفور له الحاج الميرزا مهدي النوقاني، سلك سيرة أبيه الحسنة بعد أن تربى على يديه، وواصل سيرته الطاهرة. وقد انتقل إلى رحمة الله عام ١٣٧١ش ـ ١٤١٣هـ (عام تأليف هذا البحث)، ودفن في جوار الحرم الملكوتي في خراسان، رحمه الله مع أبيه رحمةً دائمة.

الشيخ غلام حسين المحامي البادكوبه ١٩٥٤م

الشيخ غلام حسين المحامي البادكوبه من العلماء الجامعين. ولد في إحدى قرى بادكوبه قبل الثورة الشيوعية في آذربيجان. كان أبوه الشيخ أبو الصلت البادكوبه من العلماء البارزين في ذلك الزمان، وكانت الناس ترجع إليه في أجوبة المسائل الدينية بعد وفاة أستاذه العالم الفاضل، الحاج الشيخ غني البادكوبه، مرجع المسلمين في ذلك البلد.

بعد ان أنهى الشيخ غلام حسين المحامي دروسه الابتدائية، عزم على السفر إلى بادكوبه، منشغلاً فيها بقراءة اللغة والآداب العربية، حتى قرأ كتاب المطوّل في المدرسة العلمية هناك، ثم استمرّ في دراسته في مدرسة خيراتخان؛ حيث أنهى الكتب المخصصة لمرحلة السطوح بجديّة تامة عند أساتذة حوزة مشهد، ثم اشترك في بحوث الخارج في الفقه والأصول والعقيدة عند بعض الأساتذة الكبار والفقهاء العظام، أمثال: ١ ـ آية الله الميرزا محمد آغا زادة الخراساني. ٢ ـ آية الله العظمى

---

(١) ذكر العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني شرحاً مختصراً لحياة آية الله الميرزا علي أكبر النوقاني في كتاب نقباء البشر ٤: ١٥٨٦.

الحاج آغا حسين الطباطبائي القمي. ٣ ـ الفيلسوف المعروف آغا بزرك حكيم الشهيدي. ٤ ـ آية الله الميرزا مهدي الغروي الإصفهاني.

كان آية الله المحامي مهتماً بتحصيل الحكمة والفلسفة عند بعض الأساتذة المشهورين بهذا الفن في ذلك الوقت، أمثال آغا بزرك حكيم الشهيدي المشهدي، وبعض الأساتذة الآخرين، حتى وصل إلى مرتبة لائقة فيهما.

وبحضوره دروس الميرزا الإصفهاني ومعرفته بمكانته العلمية الشامخة، ألزم نفسه بدروسه والاستفادة منه في المباحث الانتقادية.

ومع إعراضه عن التقليد، كرهاً به، وإصراره على البحث والفحص والردّ والإيراد، فقد منح الأساسيات الفكرية لمشروع أستاذه في نقد المعطيات الفلسفية والعرفانية نزعةً عميقة، وكان لهذا العالم الرباني والمتألّه القرآني منزلةً خاصة عند آية الله الإصفهاني، وكان يُعتبر من أركان الحوزة العلمية في خراسان، يضاهي في منزلته منزلة بعض العلماء الكبار أمثال الشيخ هاشم القزويني، والحاج الشيخ مجتبى القزويني، وهم من الشخصيات العلمية البارزة في حوزة مشهد المقدسة خلال عقود عدّة من القرن الرابع عشر الهجري، فقد كانوا يديرون دروس الحوزة الرئيسية.

ولم يقصّر هؤلاء الكبار، والمؤمنون الصالحون والعلماء العاملون في أداء تكاليفهم الاجتماعية والسياسية ـ كما مرّت الإشارة لذلك ـ وكانوا يعلمون بحقّ وظائفهم الدينية، كانت تربط آية الله المحامي علاقة متينة بالشهيد نوّاب صفوي، وكانت للأخير ميول خاصة للشيخ، باعتباره واحداً من رجال الله والعلماء المجاهدين الشجعان، كانت العلاقة محكمة في التصدي للنظام البهلوي المنحطّ والمعادي للإسلام.

كان الحاج الشيخ غلام حسين المحامي يدافع عن المقدّسات الدينية والقيم الإسلامية بكلّ طاقته، كان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ﴾ المائدة: ٥٤، أي لم يكن يخشى أحداً في أداء تكاليفه السياسية والاجتماعية، ولم يمتنع عن القيام بوظائفه الدينية.

كان مهتمّاً اهتماماً شديداً برفع مشاكل الشباب وحفظ بناءاتهم الاعتقادية، رحيماً متواضعاً، خادماً للمسلمين، كان كثير القراءة للقرآن الكريم، يأنس بالمناجاة وقراءة الأوراد والتهجّد بالليل، مؤثراً في الناس، مجتهداً في توسّلاته،وخصوصاً بصاحب الزمان «عج».

كان لدي انشداد خاصّ لهذا الأستاذ المربي والمقام الطاهر والمتواضع، صاحب الزهد والتعبد، بالإضافة إلى تأثري بروحيّته العلمية والاجتهادية، وكان يبادلني الشعور نفسه، وفي ذلك الوقت درستُ مقداراً من «منظومة السبزواري» مع أحد زملائي من طلاب مدرسة نواب عنده (درس الفلسفة عند الأستاذ آغا بزرك حكيم)، وعندما كنت أذهب إلى منزله كان يفتح لنا الباب بمنتهى التواضع والكرم، ويستقبلنا ويشرح لنا الدرس. أما أسلوب تدريسه للفلسفة فكان يدرّسها برؤية اجتهادية نقدية، وهذه النقطة البناءة المهمّة كانت تبعث فينا الرغبة والشوق، وكان له أسلوب خاص وعميق في تحليل المباني الفلسفية ونقدها، خصوصاً فلسفة وحدة الوجود وأصالة الوجود، أسلوب خاص به، فكان يتناول أساس المشكلة بأقصر الجمل وأقرب الطرق، مُبيناً الإشكالات الواردة على القواعد والأدلة، كان يحلّل المسألة كما يحلّل النداف القطن، كالنور الذي يتحلّل عن طريق «المنشور»، ومع شديد الأسف لم تكن الوسائل متوفرة في ذلك الوقت كآلة ضبط الصوت وشريط التسجيل حتى تضبَط مثل تلك المحاضرات والأسئلة والأجوبة والبحوث؛ كي يستفيد منها الطلاب والمحققون.

ولأن الكلام هنا يتناول أساتذة المدرسة التفكيكية، أرى التعرّض لذكر هذا الرجل الإلهي والعالم الزاهد الرباني في محله، بل واجب ووظيفة، فهو من كبار التفكيكيين، وباحث ناقد ذو نظرة عميقة في الأصول الاعتقادية والمباني والمصطلحات الفلسفية، فقد كان من زبدة تلامذة الميرزا الإصفهاني.

وفيما عدا ما أملك شخصيّاً من معلومات عنه، طلبتُ من ابنه البارّ حجة

الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ رضا المحامي[1]، كي يكتب شيئاً عن حياة أبيه، فكان من جملة ما كتبه:.... ومن خصوصياته الأخرى مداومته على تلاوة القرآن؛ فكان يُلزم نفسه بقراءته في المنزل بصوت مرتفع، وعادةً ما كان يكرّر ختم القرآن في شهر رمضان، وقد ذهبتُ معه أوائل أيّام الشباب إلى مسجد كوهرشاد في شهر رمضان، فكان يقرأ ـ أحياناً ـ خمسة أجزاء في جلسةٍ واحدة... ومن خصوصياته الأخرى أنه كان يستيقظ قبل الأذان؛ لصلاة الليل، ثم يبدأ بمناجاة ذات وقع، لا تزال أصداؤها وذكراها يرنّان في سمعي، وكان كثير الذكر، وذا أذكار يداوم عليها...

بعد رحلة الأب، وانعقاد مجالس الفاتحة، ومن أجل أداء الزيارة والاحترام، ذهبنا إلى المرحوم آية الله الحاج الشيخ مجتبى القزويني بمعيّة بعض الأقرباء... وضمن إظهار الحزن والأسف على الوالد، قال: «ربما لا تعرفون الحاج الشيخ غلام حسين كما أعرفه أنا؛ فمن خصوصيّات أبيكم أنه لا يسمع مسألةً علمية من أيّ مقام علمي إلا ويهضمها أولاً، ثمّ يحدد مدى صوابها، ثم يخزنها في ذاكرته»، نعم، كان أبي آية الله الحاج الشيخ غلام حسين المحامي، في الحقيقة، فيلسوفاً وفقيهاً. قرأ الفلسفة عند الحكيم المشهور في ذلك الزمان آغا بزرك حكيم، من هنا لا يستطيع أحد أن يقول: إن الحاج الشيخ غلام حسين المحامي إنما اعتقد بالإصفهاني لأنه لا يعرف الفلسفة، فعندما حضر المحامي درس الميرزا الإصفهاني وأدرك مكانته العلمية؛ أخذ على نفسه حضور دروس العقائد وبحث الخارج على يديه، لقد كان خبيراً وعميقاً في أفكار الميرزا ومشروعه النقدي للفلسفة، ورأيه في عدم التقليد في المسائل الحكمية والفلسفية.

إن الأشخاص الذين تلمّذوا على يد الميرزا الإصفهاني في الدورات الأولى أغلبهم من فحول علماء حوزة خراسان، كلّهم من الأساتذة المتمرّسين، ومن جملتهم

---

(1) يعمل الآن مدرساً في الحوزة العلمية بقم، وولده الآخر هو العالم الفاضل حجة الإسلام الشيخ مرتضى المحامي، من الفضلاء والمدرسين العظام في الحوزة العلمية في مشهد المقدّسة. اللهم وفّق الجميع لما تُحبّ وترضى.

الأستاذ آغا بزرك حكيم، والحاج الفاضل الخراساني ممن أدرك الشيخ أسد الله عارف اليزدي، وقد أذعن الجميع بنظريات الميرزا الإصفهاني، بعد أن بانت صحّتها لهم، وذلك عقب مُباحثات طالت سنوات عدّة، في جلسات متعددة.

كان آية الله المحامي أحد العلماء المتثبّتين؛ فلم يكن يأخذ الأمور على عواهنها أو يقبل المسائل بسهولة وعجلة وابتسار، بل ربما انتظر شهراً يناقش ويناظر، حتى أن الميرزا الإصفهاني ربما صار غاضباً من كثرة مداخلاته، وقد نقل الثقات قصصه في تلك الدروس، والتي تنمّ عن روح متوثبة واستقلال في الفكر واجتهاد في الفعل العقلي.

هذا هو آية الله المحامي، العالم العقلاني النقّاد، صاحب العقل النشط والفعال، البحاثة ذو الصبر الكبير، والمستشكل اللدود، وقد توفرت مثل هذه الخصوصيات أيضاً في درس (المنظومة) بصورة واضحة كما أشرنا إلى ذلك [(١)].

الميرزا جواد آغا الطهراني ١٩٨٩م

ولد العالم الفاضل التقي، الحاج الميرزا جواد آغا الطهراني الخراساني عام ١٢٨٣ هـ ش، في طهران بين عائلة متديّنة، ثم رحل إلى النجف الأشرف بعد أن أنهى المقدّمات في قم وطهران، ونهل من فيض كلّ من الأساتذة: ١ ـ آية الله الشيخ مرتضى الطالقاني، العالم العامل الفاضل (١٣٦٢هـ). ٢ ـ آية الله الشيخ محمد تقي الآملي، العالم العامل، شارح «منظومة السبزواري» (١٣٩١هـ).

ثم رجع إلى طهران؛ تنفيذاً لوصية والدته، شاداً الرحيل إلى مشهد المقدسة وهو في سن الثلاثين بعد إقامةٍ قصيرة في طهران، وفي بداية الأمر استفاد من دروس المغفور له الحاج الشيخ هاشم القزويني، ثم حضر دروس البحث الخارج في

---

(١) من جملة الفلاسفة المشهورين: آغا بزرك حكيم الشهيدي، وابنه المغفور له الميرزا مهدي الشهيدي مدرّس الفلسفة، والحاجي فاضل الخراساني المعروف و..

الأصول والفقه والعقائد عند آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني، وكان يحضر دروس الأستاذ إلى آخر يوم في حياة الأخير، وهو ١٩ ذي الحجة ١٣٦٥هـ أي ما يقرب من عشر سنوات تقريباً؛ فتعلّم المباني الأصولية للميرزا النائيني، وكذلك فقه ومعارف أهل البيت . ثم لازم الميرزا الإصفهاني عدّة سنوات في بداية فترة تفتّح شخصيته العلمية والأخلاقية، وقد ترسّخت أسس هذه المدرسة فيه إلى درجة أنه ظلّ جاهداً في شرح معالمها وترويج أفكارها قدر الجهد والمكنة إلى آخر لحظة في حياته، وكانت دروسه وكتاباته في التفسير وتقرير بحث العقائد تقوم دائماً على أساس أفكار الأستاذ الإصفهاني، من هنا، عدّ واحداً من مروّجي «التفكيك» ودعاته، وركناً من أركان مدرسته.

خدم الحاج الميرزا جواد آغا الطهراني الحوزة العلمية والمجتمع الديني في مشهد سنوات طويلة (٤٠ سنة تقريباً)، واستمرّ يُلقي دروس الخارج في الفقه والأصول لسنوات، وكان من أسلوبه أنه عندما يوجّه نقداً لبعض آراء العلماء والفلاسفة الكبار كان يذكر أسماءهم بأدب وتواضع وتوقير، مُتجنباً تحقير الآراء أو تقزيم الأفكار.

كان عاملاً بوظيفته في التأليف والكتابة، آخذاً بنظر الاعتبار مسؤوليته الدينية والاجتماعية، ومن عادته أنه لم يضع لنفسه ألقاباً كبيرة في مؤلّفاته، بل لم يكن ـ أحياناً ـ يكتب اسمه بتمامه، فقد كان يكتفي بالتعبيرات التالية: تأليف «ج ـ زارع»، أو «ج»، أو «جواد»، وفي الفترة الأخيرة كان يكتفي بـ«جواد الطهراني».

ومن جملة آثاره المطبوعة:

١ ـ فلسفة بشرى واسلامى، في بيان مبادئ المدرسة الشيوعية والمادية ونقدها، وكان هذا الموضوع ضرورياً آنذاك.

٢ ـ عارف وصوفى جه مي كويند؟ في بيان مبادئ المعتقدات الصوفيّة وتحليلها ونقدها نقداً علمياً، وهو كتاب منصف واستدلالي،يشتمل على بحوث ومسائل مفيدة،يجدر بأهل الفكر في المسائل الاعتقادية أن يطلعوا عليها بدقّة، ودون

أفكار مسبقة، وأن يتأملوا في مروياته، وهو من الكتب الكلاسيكية للمدرسة التفكيكية.

٣ ـ ميزان المطالب، في جزءين، يشتمل على المباحث الاعتقادية على أساس القرآن والحديث، وفيه نقل ثم نقد لآراء أخرى.

٤ ـ آيين زندكى ودرسهاى اخلاقى اسلامى، في بيان الأخلاق الإسلامية على أساس الأحاديث والآيات.

من الوظائف اللازمة والضرورية لعلماء الدين والوعاظ الاهتمام بأمور المسلمين، سيما المحرومين والمحتاجين منهم، فإذا لم يهتمّ عالم الدين والواعظ الروحي بهذا الأمر فسوف ينفصل عن سيرة النبي ﷺ والائمة الطاهرين عليهم السلام تلقائياً، ومن ثمّ يتحوّل إلى تاجر محترف، لا وارثاً لرسالة الأنبياء عليهم السلام والمعصومين عليهم السلام، رضي بذلك أم لم يرض.

إلى أيّ شيء يُدعى الإنسان الغارق في مستنقع الحرمان والتشتت، لا يستطيع تلبية حاجاته الحياتية الضرورية؟! إذهب إلى كوخ من أكواخ إحدى العوائل المحرومة الفقيرة وجرّب أن تعيش ـ ولو شهراً واحداً ـ ظروف حياتهم، اجعل أبناءك وبناتك وصغارك في ظروف مشابهة لتلك التي يعيشها أولادهم وصغارهم، يقاسوا ليالي الشتاء الباردة كما يقاسي الفقراء، جرّب أن تكون يوماً دون دواء أو طبيب، جرّب أن تعيش مستأجراً أو بدون زوجة، في ذلك الوقت فقط سوف تعرف طعم الحياة، وهل يكون العمل بالأحكام ميسوراً أو لا.

هذا إذا غضضنا النظر عن الحرمان المعنوي، أي الحرمان من التعليم والتربية، بل وحتى تعلّم الآداب الدينية والمسائل الشرعية، وحيازة كتابين أو ثلاثة من الكتب الدينية كالقرآن والرسالة العملية.. فإذا لم يتعامل الإنسان مع أخيه المحروم، ولم يعلم من أخباره شيئاً، خلافاً لتعاليم النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام، ولم يهتم لما يقاسونه من آهات وآلام، وكان يقضي أغلب أوقاته مع المرفهين والأغنياء المترفين حسب الاصطلاح القرآني، فكيف يمكنه إدعاء الانتساب إلى دين

الله وسيرة الأنبياء ﷺ والأوصياء ﷺ؟! وما هو الدليل على ذلك؟

إن تناول أحوال الميرزا جواد آغا الطهراني ـ وهو من علمتُ أنه كان يتفقّد أحوال المحرومين والفقراء في مشهد ـ تجدّد إحياء المشاعر والانفعالات الكامنة.

وليس الغرض ـ كما هو واضح ـ ممارسة شرح عام، فجميع ذلك استثناء؛ فقد كنا نعرف بعض علماء الدين من الذين اقتدوا بسلوك الأنبياء ﷺ والأوصياء ﷺ كانوا يعتبرون آلام المحرومين آلامهم؟

وعلى كلّ حال، فكل من كان على هذه الشاكلة فهنيئاً له مريئاً، ومن لم يكن كذلك فتعساً له وسحقاً، كائناً من كان، وبالأخص الوعّاظ وعلماء الدين، فطبقاً لمبدأ: «الاهتمام بأمور المسلمين» المنصوص عليه في الروايات يخرج هؤلاء عن الساحة الاجتماعية الإسلامية؛ فمن أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم.

لقد كان الميرزا جواد آغا الطهراني مهتمّاً اهتماماً جدياً بالمسائل الاجتماعية وقضاء حوائج المسلمين ورفع مشكلات الإخوة والأخوات في الدين، فلم يمنعه التدريس والتأليف والعمل العلمي أبداً عن الاهتمام بمسؤوليّته الاجتماعية، وكان يُذكّر تلاميذه وأصدقاءه دائماً برعاية التقوى وتأمين حاجات الناس؛ فقد تأسّس أول مركز صحيّ خيري في مشهد باسم «درمانكاه خيرية بينوايان» بأمره وإشارته وتعاونه مع جمع من أصدقائه الأطباء عام ١٣٣٤ ش/ ١٩٥٥م، وكان يشترك كلّ أسبوع ليلةً واحدة في جلسة الإدارة، ولم يكن يقبل الحقوق الشرعية، وإذا ما وجدت فإنه يؤثر بها المحتاجين، وفي بعض الأحيان كان يجلس بالقرب من الفقراء بمعيّة أصدقائه ويطعمهم بيده...

... وقد التحق عدة مرات بجبهات القتال (بعد الثورة الإسلامية) لتشجيع الكهول للدفاع عن الإسلام وحدود الوطن الإسلامي[1].

---

(1) استفدنا في كتابة هذه السيرة مما خطّته يراع الفاضل حجة الإسلام الشيخ علي أكبر إلهي الخراساني.

الشيخ محمد باقر الملكي ولد ١٣٢٤هـ

الشيخ محمد باقر الملكي من العلماء الفضلاء المتقين، ومن خدمة الدين والمسلمين. ولد سنة ١٣٢٤هـ في قصبة «ترك» من توابع «ميانة» في آذربيجان، واكتسب علوم العربية والمنطق والأُصول «القوانين»، والفقه «الرياض» عند العالم الجليل السيد الكاظمي التركي (١٣٥٣هـ)، وهو من أفاضل تلامذة الآخوند الخراساني.

كتبوا في سيرة السيد الملكي: قدم إلى مشهد المقدسة سنة ١٣٤٩هـ ودرس السطوح العالية عند الأستاذ فاضل خويش، وآية الله الشيخ هاشم القزويني (١٣٨٠هـ)، ثم درس علوم الفلسفة والمباحث الاعتقادية عند العلامة النحرير آية الله الشيخ مجتبى، واشترك ـ بعد ذلك ـ في درس الخارج لزعيم الحوزة العلمية آنذاك في مشهد آية الله الميرزا محمد آغا زادة الخراساني (١٣٥٦هـ)، واستفاد من بعض مباحث الفقه، ودورةً واحدة في أصول الفقه، ودورةً كاملة في العلوم والمباحث المعرفية عند آية الله العظمى الميرزا مهدي الغروي الإصفهاني ـ أعلى الله مقامه ـ (١٣٦٥هـ)، وكان يفتخر بتحصيل إجازة الاجتهاد والإفتاء ونقل الحديث منه، وقد أيّد هذه الإجازة أيضاً آية الله العظمى السيد محمد حجة الكوهكمري (١٣٧٢هـ).

كتب الميرزا الإصفهاني في هذه الإجازة: «لقد نال مرتبة الفقهاء والمجتهدين، ذوي الدقة في النظر، ولا بد من شكر الله سبحانه على هذه النعمة والكرامة؛ لأن طلاب العلم كثيرون والذين يصلون إلى هذه المرتبة قلّة، وقد أجزتُه برواية كل ما لديّ من إجازةٍ في الرواية والنقل، أي كتب الدعاء والحديث والتفسير وغيرها، خصوصاً «الصحيفة السجادية»، «نهج البلاغة» والكتب الأربعة ـ وهي مدار علوم الدين ـ: «الكافي» و«الفقيه» و«التهذيب» و«الاستبصار»، وكذلك المجاميع الروائية المتأخرة، أي «الوافي» و«الوسائل» و«البحار»، وكتب المؤلّفين الأخرى للشيعة، وكلّ ما رواه علماؤنا عن أهل السنّة...» .

كان هذا العالم الفاضل من المحقّقين في المسائل الاعتقادية والمعرفية وفي

المباحث النظرية، وقد استطاع بذوقه المعرفي وبالاستفادة من أساتذة المدرسة التفكيكية الكبار أن يبلغ هذه المبادئ والأساسيات ويعتقد بها، وكان مهتمّاً بنشرها والبرهنة عليها في دروسه وآثاره القيمة، وما زالت دروسه وكتاباته تصبّ في الاتجاه نفسه، ويعتبر وجوده غنيمةً للمهتمّين بهذا الشأن، وما زال هُناك ـ الآن[1] ـ جمع من الفضلاء المحصّلين في الحوزة العلمية بقم يظهرون السرور الروحي والرضا العقلي بدروسه في العقائد؛ حيث يتعلّمون منه بعض الملاحظات الدقيقة العقدية التي تنسجم مع القرآن والفطرة، وهذا كلّه من بركات أنفاس أمثال الميرزا الإصفهاني والشيخ مجتبى القزويني الخراساني، وقد أدّى الشيخ محمد باقر الملكي وظائفه ومسؤلياته الاجتماعية والسياسية، فبعد أن أمضى ثلاثة عشر سنة في حوزة مشهد، واستفاد فيها من العلماء الكبار، رجع إلى محلّ ولادته ليقوم بوظيفته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتربية الناس، وكان يوصل بعد الحرب العالمية الثانية، عندما ظهر البلاء الذي أصاب آذربيجان ـ ومن موضع ديني ومستقل ـ كان يوصل المساعدات الكثيرة للناس لحفظ أرواحهم وأموالهم، وظلّ مشغولاً بأداء وظائفه هناك لستة عشر عاماً، ثم جاء عام ١٣٣٧ش/١٩٥٨م إلى الحوزة العلمية في مدينة قم وسكن فيها، إلا في أوقات الصيف وبعض المناسبات الدينية الخاصّة؛ حيث كان يُسافر إلى منطقته للتبليغ.

سيرة حياة هذا العالم العامل دوّنها ولدهُ الفاضل السيد علي الملكي وسلّمنيها، إن هذه السيرة وبعض المذكّرات الأخرى التي وردت في مقدّمة «تفسير فاتحة الكتاب» كانت هي المرجع لي فيما دوّنته هنا، وقد أفرد السيد علي الملكي خصوصيات حياة أبيه ونشاطاته في مختلف جوانب عمره مع ذكر بعض الشواهد، ونحن نقوم هُنا بذكر خلاصة ذلك.

١ ـ السعي في مساعدة المحرومين. ٢ ـ السعي في الأمور ذات المنفعة العامة.

---

(1) هذا الكلام كان قبل وفاة الملكي، وقد توفي قبل سنوات قليلة (التحرير).

٣ ـ التصدّي للمفاسد الاجتماعية عن طريق تقوية البنية الاعتقادية والإيمانية للناس، والتصدي الشديد للمخطئين. ٤ ـ التصدّي لعدوان رجال السلطة والمفترين. ٥ ـ مواجهة الخرافات وركيك الأفكار على المنابر أحياناً، وهي أفكار تثار عادةً باسم الدين. ٦ ـ الأخذ بعين الاعتبار الكرامة الإنسانية وحرمة الأفراد، والتواضع للناس. ٧ ـ الالتفات لمشاكل المسلمين وأخبار البلدان الإسلامية، والكره الشديد للصهاينة. ٨ ـ شدّة التعبّد بالأحكام الدينية والعمل بالعبادات، والاستمرار على قراءة الأدعية المخصوصة، سيما «الصحيفة السجادية». ٩ ـ الاهتمام بإقامة المراسم والمجالس الحسينية وتعظيمها. ١٠ ـ رعاية البساطة في نفقات الحياة، والاحتياط في أخذ الحقوق الشرعية، والتركيز على الزهد والحياة البسيطة، وعدم الالتفات إلى الامكانات الدنيوية، والابتعاد عن الألقاب والأسماء، وجميع ذلك يمكن أن يكون قدوةً للآخرين.

عندما جاء الشيخ محمد باقر الملكي إلى قم لفت انتباه آية الله العظمى السيد البروجردي ـ رضوان الله عليه ـ وبعد أن سكن المدينة، قام بتدوين البحث الخارج في الأصول وتعليم تفسير القرآن الكريم ومعارف المبدأ والمعاد، وعمد إلى تربية بعض الطلاب الأفاضل.

أمّا أعمالة العلمية فهي: ١ ـ «بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام» (الطهارة والصلاة)، في مجلّد واحد، طبعة بيروت، ١٤٠٠هـ وطبعة قم، ١٤٠٢هـ ٢ ـ «تفسير فاتحة الكتاب»، طبعة قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٣هـ ٣ ـ «توحيد الإمامية». طبعة طهران، ١٤١٥هـ ٤ ـ «مناهج البيان في تفسير القرآن»، تفسير الجزء ٢٩، ٣٠. ٥ ـ «تفسير القرآن الكريم». دوّن منه أربعة أجزاء. ٦ ـ «الرشاد في المعاد». ٧ ـ دورة كاملة في «الأصول» لآية الله الميرزا الإصفهاني. ٨ ـ رساله اى درباره «حبط وتكفير»، رسالة في الحبط والتكفير. ٩ ـ رساله اى درباره خمس «رسالة في الخمس». ١٠ ـ رساله أى درباره «أحكام ميّت» رسالة في أحكام الميت، وهناك رسائل ومدوّنات أخرى...

جميع هؤلاء العلماء العظماء من أصحاب المنهج التفكيكي في العلوم

والمعارف، ولكن يجب أن نشير إلى أن الثلاثة الأوائل من أركان هذه المدرسة وأعمدتها، وكانوا أصحاب رؤية ومنهج فيها في القرن الرابع عشر الهجري، أما البقية فكانوا من المعتقدين بها ومروّجيها ومدرّسيها على اختلاف مراتبهم.

وفي الختام لا بد أن نشير إلى عدّة نقاط على الرغم من ذكرنا بعضاً منها سابقاً:

١ ـ تأكيد المدرسة التفكيكية على «الحفظ» لا «الحذف». إن التفكيكيين لا يرون هجران الفلسفة، والتنحّي عن درسها وقراءتها، بل لا بد أن نؤكّد ـ كما أشرنا إلى ذلك في عدّة أمكنة ـ أن هناك فروعاً علمية كثيرة دخلت الساحة، وعلى هذا الأساس يجب على الطلاب والفضلاء المستعدّين الاطلاع على المباني والمفاهيم والمصطلحات الفلسفية والفلسفية ـ العرفانية في «الحكمة المتعالية»، أي العرفان العقلي والعقليات العرفانية، وكذلك الاستفادة منها، لكن بشروط، ومن هذه الشروط التي أشار إلى قسمٍ منها بعض الكبار الذين لا ينتمون إلى هذه المدرسة:

أ ـ وجود أستعداد ذاتي للطلاب.

ب ـ أن يكونوا مطلعين على «المحكمات الإسلامية» في أصول العقائد ـ ولو إجمالاً ـ قبل الدخول في قراءة الفلسفة والعرفان.

ج ـ أن يقترن تحصيل العقليات والمعارف العقلية بالتقوى والتواضع، بل وحتى الرياضات وجهاد النفس والهوى وإن كان بنحو الإجمال.

د ـ أن يكون المعيار هو «الاجتهاد العقلي»، دون الدعوة للتقليد الأعمى، وأن لا يكونوا مرعوبين بالأسماء والشهرة، والوصية الدائمة هي: «التفكير الاجتهادي» و«الرأي المستقل».

هـ ـ مراجعة الآراء المنقولة في المصادر الأساسية.

و ـ «التأويل» مبدأ غير معروف، فلا بد أن يُنظر اليه دائماً بشك وارتياب، ومن اللازم كشف مضرّاته العقدية والعلمية والعقلية والشرعية، إضافةً إلى كشف الأحاديث المانعة عنه مع شرحها وتحليل حكمتها.

ز ـ تدريس تاريخ الفلسفة والعرفان، لا تاريخ الفلاسفة والعرفاء فقط، ونمط تبلور النظريات في مصادرها الأولية، والأمكنة التي نشأت فيها، والمسير التطوّري للمسائل الفلسفية والعرفانية، نعم، يجب أن لا يُتسامح في ذلك أبداً.

ح ـ وعلى ضوء ما ذكرنا، لا تعدّ التفكيكية إقصاءً للفلسفة، فقد كان أستاذنا وكذلك أساتذته الآخرون في الفلسفة والعرفان، كآغا بزرك حكيم الشهيدي والشيخ أسد الله عارف اليزدي، كانوا من أركان الدرس الفلسفي والعرفاني في الحوزة العلمية في مشهد.

من جهة أخرى، تعدّ مدرسة التفكيك حفظاً؛ أي أنّها حافظة لحدود العقائد الوحيانية وعلم القرآن، وترى ذلك فرضاً لازماً، لهذا فهي لا تساوم على هذه الحقائق بأيّ وجه من الوجوه.

٢ ـ للمدرسة التفكيكية التي تفصل بين العقيدة والمعرفة الناتجة عن الوحي القرآني وأصول تعاليم المعصومين عليهم السلام وبين المعطيات الفكرية والاصطلاحات الفلسفية والعرفانية، لهذه المدرسة أتباع كثر في حوزتي قم ومشهد و.. ومن بين العلماء وطلاب العلوم الإسلامية وأصحاب الفضل والأساتذة وطلاب الجامعات... وقطعاً، هناك من يؤمن بهذه النظرية في البلدان الإسلامية الأخرى... بل يجب القول: إن هذا هو المذاق الطبيعي للإسلام والمسلمين من أوائل نزول الوحي وحتى العصر الحاضر.

٣ ـ ثمّة نتاجات علمية ذات أهمية يمكن وضعها في سياق الحركة التفكيكية من عدة جهات، ومن جملتها كتاب «كفاية الموحّدين»، في أصول الاعتقاد، من الكتب المدوّنة في أوائل القرن الرابع عشر الهجري، بقلم العالم الملتزم جامع المعقول والمنقول السيد إسماعيل العقيلي النوري النجفي (١٣٢١هـ)، وقد امتدح العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني هذا الكتاب[1].

---

(1) الطهراني، نقباء البشر ١: ١٥١.

المحتويات

كلمة المجلّة ٧

المدخل ٩

المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج ١١

الفصل الأول: المدرسة التفكيكية والبناء الداخلي ١٧

المدرسة التفكيكية الأسس والبناءات، والمقولات ١٩

الشخ علي ملكي الميانجي ١٩

المقدّمة ١٩

حقيقة التفكيك وماهيّة المنهج ٢٠

العمق التاريخي لاتجاه التفكيك ٢١

المدرسة التفكيكية أو المدرسة العقدية الإمامية الخالصة ٢٢

الإصفهاني والفقاهة الشيعية، تبلور التفكيك الجديد ٢٥

التفكيك ومصادر المعرفة الدينية ٣٢

١ ـ القرآن الكريم ٣٣

٢ ـ السنّة والحديث ٣٥

٣ ـ العقل ٣٦

المدرسة التفكيكيّة ونظم المعرفة في العالم الإسلامي، قراءة مقارنة . ٣٩

التفكيك في مقامين: الثبوت والإثبات ٤٤

نقد مدرسة التفكيك، أو حركة رفض التفكيك ٤٥

التفكيك وإشكالية معارضة العلم والعقل ٤٧

تقسيمات العقل في الموروث الشيعي ٥٢

التفكيك وإشكالية الانتماء للاستذكار الأفلاطوني ٥٤

التفكيك وتهمة الأخباريّة ٥٦
التفكيك ومعضلة التأويل ٥٧
التعقّل والتفلسف، وظاهرة التباس المفاهيم ٥٨
وقفات نقدية للمدرسة التفكيكية، رصد وتقويم ٥٩
القول الفلسفي بين الإبداع والاتّباع . . . ٧٧
الشيخ محمد رضا الحكيمي ٧٧
تمهيد ٧٧
الفقر الاجتهادي في الدرس الفلسفي ٧٨
تمايز الظاهرة الاستدلالية عن الظاهرة الاجتهادية ٨٠
بين الاجتهاد التقليدي والاجتهاد التحقيقي ٨٢
أساسيّات في التعليم الفلسفي ٨٥
الفلسفة بين الواقعية والتجريديّة ٨٨
ألوان النقد الفلسفي ٨٩
حركة النقد الفلسفي في القرن الأخير ٩٠
الفلسفة وتطوّرات العلوم التجريبية والإنسانية المعاصرة. ٩٣
العقل العام والعقل الخاصّ ٩٧
العقل والافتقار إلى مرجعية ثانية ٩٨
الفلسفة بين النقد والإسقاط ١٠٢
اللغة الفلسفية واللغة الفطرية ١٠٣
المدرسة التفكيكيّة، أوراق وتأملات ١٠٥
الشيخ رضا أستادي ١٠٥
الفكر بين الشخصانيّة والمنهج ١٠٦
فداحة منطق التكفير والتسخيف والتجهيل ١٠٧
النزعة الإطلاقية في تبنّي المدارس الفكرية ١٠٧
الجرأة المعرفية وشجاعة النقد ١٠٨
نصوص أهل البيت عليهم السلام معيار نهائي ١٠٩
مبدأ الاعتراف بالجهل في القضايا الدينية. ١٠٩
العرفاء غير الشيعة ومعضلة التوفيق بين الكشف والعقيدة الفاسدة. . ١١٠
سلامة العقيدة ونقائها ١١١

الخلاف في الرأي بين القرآن والفلسفة ١١٢
الاعتقاد التسليمي ١١٢
النفاق العلمي أو التوفيق المزيف بين العقل والنص ١١٣
بين القرآن والفلسفة والعرفان ١١٣
الحاجة إلى الاجتهاد في الروايات الكلامية ١١٤
هل الرجوع إلى النص قبل تكوين الاستنتاج الفلسفي أم بعده ـ ١١٥
التفكيك بين الاعتراف بالمنهج والانفتاح على النقد ١١٦
الفصل الثاني: نقد المدرسة التفكيكية ١١٩
المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية ١٢١
السيد حسن إسلامي ١٢١
المدرسة التفكيكية، المدخل التاريخي والأصولي ١٢١
المدرسة التفكيكية في مسارها التاريخي ١٢٢
المؤسّسون أو الرعيل التفكيكي الأوّل ١٢٣
الصياغة الجديدة للمدرسة التفكيكية ١٢٩
ما هي المدرسة التفكيكية؟ ١٣٣
مبادئ المدرسة التفكيكية ١٣٦
١ ـ القطيعة بين الفلسفة، والعرفان، والدين ١٣٦
٢ ـ أصالة المعرفة الدينية وأفضليّتها ١٣٧
٣ ـ قيام المعرفة الدينيّة على القرآن والحديث ١٣٨
٤ ـ الاعتماد على ظاهر الآيات والروايات ١٣٨
٥ ـ رفض مختلف أشكال التأويل ١٣٩
المدرسة التفكيكية، قراءة تحت المجهر ١٤٣
النقد النظري لأساسيّات التفكيك ١٤٣
١ ـ العلاقات بين المصادر المعرفية وأزمة التحديد ١٤٣
٢ ـ مسألة العلم الديني الخالص ١٤٥
٣ ـ الاستدلال العقلي ومسألة الإيمان ١٥٥
٤ ـ ضرورة التفكيك بين القضايا الدينية ١٥٧
٥ ـ موضوعة حجية الظهور ١٥٨

٦ـ معضلة التأويل ١٦٣
٧ـ سلطة العقل: المرجعية والهيمنة ١٦٩
المدرسة التفكيكية والأزمة الميدانية في المنهج ١٧٥
الشيخ سعيد رحيميان ١٧٥
مدخل ١٧٥
ألوان التفكيك ونقدها ١٧٦
وقفات نقديّة ١٨٦
متابعة لمديات النجاح العملي للمدرسة التفكيكية ١٩٢
صياغة النظام الفلسفي ١٩٣
الاعتماد على أصول معرفية ١٩٤
أقوال منسوبة إلى الفلاسفة والعرفاء ١٩٦
وجود أقوال شاذة ونادرة في المعارف الفلسفية. ١٩٧
دراسة إجمالية لموسوعة الحياة، المفارقة التفكيكية ١٩٨
نتيجة وخلاصة. ٢٠٦
المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية قراءة نقدية مقارنة ٢٠٧
الشيخ سعيد رحيميان ٢٠٧
المقدّمة ٢٠٧
١ـ الاتجاه التوليفي التركيبي ٢٠٩
الطباطبائي والاتجاه الدمجي التوليفي. ٢١٥
١ـ العلاقة بين الدين والفلسفة ٢١٥
٢ـ العلاقة بين الدين والعرفان ٢١٦
٢ـ الاتجاه التفكيكي ٢٢١
نقد أصول المدرسة التفكيكية من وجهة نظر الطباطبائي ٢٢٣
وقفة ٢٣٢
حوار دالّ ٢٣٤
الفصل الثالث: حوار في التفكيك ٢٣٨

الإشكالية المنهجية بين العقلين: الفلسفي والتفكيكي (نظرية المعاد الصدرائية) . . ٢٣٩
حوار بين الشيخ جوادي آملي والسيد جعفر سيدان ٢٣٩
الجلسة الأولى ٢٤٠
الجلسة الثانية ٢٤٨
الجلسة الثالثة ٢٥٦
الجلسة الرابعة ٢٧٣
الجلسة الخامسة ٢٨٠
الجلسة السادسة ٢٨٨
الجلسة السابعة ٢٩٥
الجلسة الثامنة ٣٠٢
الخاتمة في الآيات والروايات الدالة على المعاد الجسماني العنصري . ٣١٠
الفصل الرابع: رجال المدرسة التفكيكية ٣١٥
رجال المدرسة التفكيكية ٣١٧
الشيخ محمد رضا الحكيمي ٣١٧
تمهيد ٣١٧
السيد موسى الزرآبادي القزويني ١٣٥٣هـ ٣١٨
السيرة العملية والأخلاق الشخصية ٣١٩
الزرآبادي، المؤلّفات والمصنّفات. ٣١٩
الزرآبادي ومدرسته التربويّة ٣٢٠
الزرآبادي في ميدان السياسة والاجتماع ٣٢١
رجال مدرسة الزرآبادي وتلامذته ٣٢١
الزرآبادي، الوفاة ونهاية الرحلة ٣٢٢
تذكير أخير ٣٢٣
الميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني ١٣٦٥هـ ٣٢٥
المرحلة الأولى (١٨ عاماً) ٣٢٦
المرحلة الثانية (٨ سنوات) ٣٢٨
المرحلة الثالثة (٢٥ سنة) ٣٣١
١ ـ الدروس (أصول النائيني). ٣٣٣

٢ ـ دروس المعارف العقديّة ٣٣٣
٣ ـ أصول آل الرسول ﷺ ٣٣٤
٤ ـ مقولتا: على المبنى ومبنائي ٣٣٥
٥ ـ التلامذة والجيل اللاحق ٣٣٦
٦ ـ الأعمال العلمية المكتوبة (١) ٣٣٨
٧ ـ الأعمال العلمية المكتوبة (٢) ٣٣٨
٨ ـ معراج القُرب أو نظرية الإصفهاني في الصلاة ٣٣٩
٩ ـ وجه إعجاز القرآن ٣٤٠
١٠ ـ التأثيرات التربويّة (١) ٣٤٣
١١ ـ التأثيرات التربويّة (٢) ٣٤٣
١٢ ـ المنهج العلمي ٣٤٤
١٣ ـ رأي الآغا بزرك حكيم في الميرزا الإصفهاني ومعارفه العالية ٣٤٥
١٤ ـ الاتصالات الروحية للميرزا الإصفهاني ٣٤٦
الشيخ مجتبى القزويني الخراساني ١٣١٨ ـ ١٣٨٦هـ ٣٤٧
علي أكبر إلهيان ١٣٨٠هـ ٣٥٥
السيد أبو الحسن حافظيان ١٩٨١م ٣٥٨
الشيخ هاشم القزويني الخراساني ١٩٦٠م ٣٦٣
الميرزا علي أكبر النوقاني ١٣٠٠ ـ ١٣٧٠هـ ٣٦٦
الشيخ غلام حسين المحامي البادكوبه ١٩٥٤م ٣٦٨
الميرزا جواد آغا الطهراني ١٩٨٩م ٣٧٢
الشيخ محمد باقر الملكي ولد ١٣٢٤هـ ٣٧٦

المدرسة التفكيكية
وجدل المعرفة الدينيّة





هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧
ص.ب: ٢٨٦/
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com

789953 484587